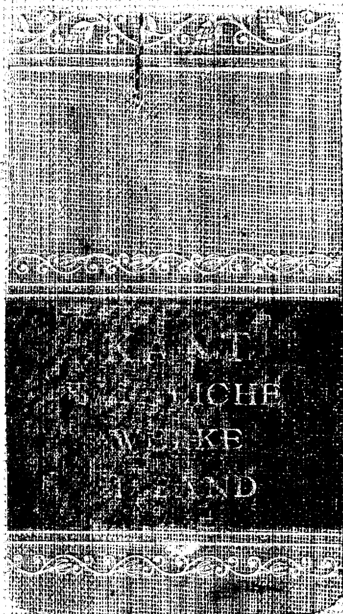
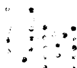

KANT


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

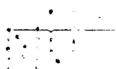


Immanuel Kant
Sämtliche Werke



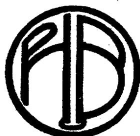
Herausgegeben
von

O. Buek, P. Gedan, W. Kinkel,
J. H. v. Kirchmann, K. Vorländer,
F. M. Schiele, Th. Valentiner



Zweiter Band

Kritik der praktischen Vernunft
::: **Kritik der Urteilskraft** :::



Leipzig
Verlag von Felix Meiner

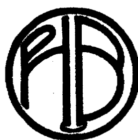
Immanuel Kant

Kritik der praktischen Vernunft

Sechste Auflage

Herausgegeben und mit Einleitung sowie
einem Personen- und Sachregister versehen
von

Karl Vorländer



Der Philosophischen Bibliothek
Band 38

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1915

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Vorwort zur fünften Auflage.

Auch die Einrichtung dieses Kantbandes entspricht ganz derjenigen der bereits früher von mir herausgegebenen (Bd. 39—41, 45 und 46 der *Philosophischen Bibliothek*). Für den Text und die Entstehungsgeschichte der Schrift konnte ich zu meiner Freude bereits die Korrekturbogen der von Paul Natorp besorgten Akademie-Ausgabe der *Kritik der praktischen Vernunft* benutzen, die mir mein verehrter Freund, Professor Natorp, dankenswerterweise zur Verfügung stellte, während ich mich an der Durchsicht des Textes für eben diese Akademie-Ausgabe beteiligt hatte. Die Seitenzahlen der letzteren sind von uns in eckigen Klammern am Rande angegeben; für die *Entstehungsgeschichte* waren die betreffenden Seitenziffern von Natorps Einleitung und sachlichen Erläuterungen beim Abschluß dieses Druckes noch nicht vorhanden.

Solingen, 31. Juli 1906.

Prof. Dr. Karl Vorländer.

Zur sechsten Auflage.

In der Einleitung, besonders den Lesarten, haben alle seit Erscheinen der vorigen Auflage veröffentlichten Beiträge (s. unten S. XLVI) gewissenhafte Berücksichtigung erfahren.

Ein merkwürdiges Zusammentreffen der Umstände will es, daß diese Neuauflage von Kants ethischem

Hauptwerk zu derselben Zeit notwendig geworden ist, wo ein furchtbarer Krieg Europa, ja den ganzen Erdkreis durchtobt. Möge Kants kategorischer Imperativ der Pflicht, der unser Volk diesen von seiner großen Mehrheit nicht gewollten Krieg bisher zu ertragen und heldenmütig zu führen gelehrt hat, es bis zum siegreichen Durchhalten begleiten! Möge aber auch, sobald ein ehrenvoller Friede erreicht ist, Kants Menschheitsgedanke uns antreiben, trotz alledem von neuem unbeirrt den unverlierbaren idealen Gütern der Menschheit nachzujagen.

Solingen, im November 1914.

Karl Vorländer.

Inhalt.

Einleitung.

I. Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift.

Zu dem ersten Abschnitt vgl. Natorps genaue Untersuchung in der Einleitung zu seiner Ausgabe in der Akademie-Ausgabe von Kants S. W. Bd. V. Die Stellen aus dem Briefwechsel Kants und anderer sind aus dem bereits Bd. 40, S. V der Phil. Bibl. von uns angegebenen Grunde nur nach dem Datum zitiert.

1. Die Geschichte von Kants ethischer Schriftstellerei, genauer gesagt seiner auf die Ethik bezüglichen schriftstellerischen Pläne, bis zum Erscheinen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) habe ich bereits in meiner Ausgabe dieser Schrift *(Phil. Bibl. Bd. 41)* S. VII—XIV in knappem Umriß geschildert. Den Plan einer besonderen „Kritik der praktischen Vernunft" neben der in zehnjähriger Arbeit allmählich sich gestaltenden „Kritik der reinen Vernunft" fanden wir in dieser Entwickelungsgeschichte nicht erwähnt. Vielmehr erscheint es fast gewiß, daß die *Kritik der reinen Vernunft* die kritische Grundlegung zum zweiten Teile seines Systems, der Ethik oder in der Sprache der Zeit der „Metaphysik der Sitten", mit enthalten sollte. Das geht einmal aus der a. a. O. S. XI von uns abgedruckten Stelle seines nach dem Erscheinen der *Kritik* geschriebenen Briefes an Moses Mendelssohn vom 16. August 1783[1]), dann aber auch aus der Tat-

[1]) In zweiter Linie sind auch die a. a. O. S. X von mir benutzten Briefe Hamanns und Hartknochs sowie Schütz' Brief an Kant vom 10. Juli 1784 zu vergleichen.

sache hervor, daß letzteres Werk nirgends eine zweite Kritik als daneben noch erforderlich ins Auge faßt, vielmehr mit der, wenn auch bloß theoretischen, Sicherung der Freiheitsidee die praktische Vernunft (Moral) mit begründet zu haben meint.[1]) Kerngedanken der beiden ethischen Hauptschriften (der *Grundlegung* von 1785 und *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788) kommen denn auch bereits in der 1. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) vor, so: die Charakteristik des Sollens im Gegensatz zum Sein, die eben erwähnte Begründung der sittlichen Grundsätze auf die Freiheitsidee, die Postulate, die Unterscheidung des spekulativen und praktischen Vernunftgebrauchs.[2]) Am deutlichsten aber spricht sich die *Architektonik d. r. V.* (1. Auflage S. 840 f. und 850 f., 2. Auflage S. 868 f. und 878) über die uns hier interessierende Frage aus. Obwohl dort in der bestimmtesten Weise Gesetzgebung der Natur und der Freiheit, Metaphysik der Natur und der Sitten unterschieden werden, ist doch an keiner Stelle von einer noch kommen sollenden zweiten Kritik die Rede.

Als nun aber Kant nach Vollendung seiner ersten *Kritik* an die von Freund und Gegner erwartete „Metaphysik der Sitten" heranging, genügte ihm die immerhin doch nur gelegentliche, unter sich nicht straff zusammenhängende Vorbereitung, die das theoretische Hauptwerk gegeben, nicht mehr. Es erschien, nach verschiedenen von uns a. a. O. dargestellten Wandlungen, die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). — War nun aber nicht mit dieser der verlangten Forderung Genüge geleistet? Bot sie nicht die „metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit", die Kant schon zwei Jahrzehnte zuvor hatte schreiben wollen?[3]) In der Tat scheint dies seine Meinung zur

---

[1]) Vgl. hierzu die überzeugenden Einzelausführungen Natorps a. a. O. S. 489ff. (2. Aufl.).

[2]) Vgl. über diese und andere Punkte das ausführliche Sachregister meiner Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* (*Hendel*) *S. 770—839.*

[3]) Denn, daß er sie bereits vollendet und dann nur die Veröffentlichung unterlassen habe, wie ich in meiner *Ein-*

Zeit, als er die *Grundlegung* herausgab, gewesen zu sein. Denn er erklärt ausdrücklich in deren Vorrede (in unserer Ausgabe S. 8), eine Kritik der praktischen Vernunft sei nicht so notwendig, weil „die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstand leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden“ könne; außerdem gehöre zu einer solchen die Darlegung der Einheit der praktischen und spekulativen Vernunft „in einem gemeinschaftlichen Prinzip“, „weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß“; eine solche Darlegung aber lasse sich nicht geben, „ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren“. Überdies glaubt er, die „zu seiner Absicht hinlänglichen Hauptzüge“ (S. 73) einer solchen Kritik in dem dritten Abschnitt seiner Schrift geliefert zu haben, der ja auch die Überschrift *„Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft“* trägt. Jedenfalls erscheint ein besonderes Werk dieses Titels nicht geplant, dagegen wird mit voller Bestimmtheit (S. 8, vgl. 45 Anm.) eine *Metaphysik der Sitten* angekündigt, zu der eben die *Grundlegung* die Vorläuferin sein will.

Dieser Sachverhalt wird auch durch den Briefwechsel des Philosophen in der nächstfolgenden Zeit bestätigt. So schreibt er am 13. September 1785 an Schütz: „Jetzt gehe ich ungesäumt zur völligen Ausarbeitung der Metaphysik der Sitten.“ Und am 7. April 1786 an Bering: er werde die Bearbeitung der theoretischen Metaphysik noch mindestens zwei Jahre aufschieben, „um für das System der praktischen Weltweisheit Zeit zu gewinnen, welches mit dem ersteren vergeschwistert ist und einer ähnlichen Bearbeitung bedarf, wiewohl die Schwierigkeit bei demselben nicht so groß ist“. Und noch am 14. Mai 1787 kann Jenisch an Kant schreiben: „Alles sieht nur mit Sehnsucht Ihrer Metaphysik der Sitten ent-

---

leitung zu der *Grundlegung S. VII* annahm, geht — genau genommen — aus der dort zitierten Briefstelle nicht hervor, sondern bloß, daß ihr „Stoff fertig vor ihm lag“.

gegen"; wie auch Bering in Marburg zu seinem Bedauern im Leipziger Meßkatalog das längst gewünschte „System der reinen spekulativen und der praktischen Philosophie" aus der Feder Kants nicht gefunden hat (Bering an Kant, 28. Mai 1787).[1])

Freilich könnte die „ähnliche Bearbeitung", von der Kant in dem Briefe an Bering spricht — vorher ist von der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* im Vergleich mit der ersten die Rede gewesen — auch auf eine Schrift von der Art unserer jetzigen *Kritik der praktischen Vernunft* gehen, zumal, da auch hier wieder, wie im gleichen Falle in der *Grundlegung* (s. oben), die geringere Schwierigkeit hervorgehoben wird. Noch einen anderen Plan muß Kant im Herbst 1786 gehabt haben: nämlich die Hineinarbeitung der Kritik der praktischen Vernunft in die damals in der Ausarbeitung begriffene zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft.* Am 21. November 1786 erschien in der Jenaer *Allgemeinen Literaturzeitung* (Nr. 276) eine Ankündigung dieser zweiten Auflage, in deren Verlauf es hieß: „. . . . auch wird zu der in der ersten Auflage enthaltenen Kritik der reinen spekulativen Vernunft in der zweiten noch eine Kritik der reinen praktischen Vernunft hinzukommen, die dann ebenso das Prinzip der Sittlichkeit wider die gemachten oder noch zu machenden Einwürfe zu sichern und das Ganze der kritischen Untersuchungen, die vor dem System der Philosophie der reinen Vernunft vorhergehen müssen, zu vollenden, dienen kann." Diese Ankündigung aber war von Kant selbst veranlaßt worden; Schütz, der Herausgeber der Literaturzeitung, entschuldigt sich bei ihm in einem Brief vom 3. November 1786, daß er im Drange der Geschäfte „diese mir selbst wie vielen höchst interessante Neuigkeit anzuzeigen unterlassen; nun habe ich aber die Notiz sogleich in die Druckerei geschickt," — „die Notiz," vermutlich also eine von Kant selbst abgefaßte oder doch nahe ge-

[1]) Vgl. auch den Brief Ewerbecks vom 3. April 1787: „O wie begierig erwarte ich den ausgeführten praktischen Teil Ihrer Philosophie".

legte. Nun könnte man allerdings — so auffallend klingt diese Nachricht — als möglich annehmen, daß Schütz die Meinung Kants mißverstanden habe, und diese Annahme ist von B. Erdmann, der in der Akademie-Ausgabe[1]) jene Ankündigung zum ersten Male wieder abgedruckt hat, in der Tat gemacht worden. Allein nicht nur hätte dann Kant wohl protestiert, sondern unsere Nachricht wird vollauf bestätigt durch die von Erdmann wie auch von Natorp übersehene Tatsache, daß Professor Born in Leipzig zu gleicher Zeit dieselbe Nachricht von Kant empfing. Denn auf des letzteren Brief vom 24. September d. J. erwidert Born am 8. November: „Übrigens freue ich mich ungemein schon im voraus über den wichtigen Zusatz einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, womit Sie Ihr treffliches Werk noch mehr verschönern werden." Unmöglich wäre es sogar nicht, daß Kant jene Ankündigung schon am 26. Mai an Schütz gesandt hätte; denn an diesem Tage hatte er an Schütz wie an Born geschrieben (vgl. *Akad.-Ausgabe X, S. 445—448*). Auf sie bezieht sich offenbar auch die Äußerung Hamanns in einem Briefe an Jacobi vom 30. Januar 1787: „Aus der Zeitung habe ich ersehen, daß selbige" — sc. die zweite Auflage der *Kr. d. r. V.* — „mit einer Kritik der praktischen Vernunft vermehrt werden wird."

Wie dem nun auch sein mag, so muß Kant seine Absicht einer Vereinigung beider „Kritiken" in einem und demselben Werk schon zwei Monate nach jener Ankündigung wieder aufgegeben haben. Vielleicht zu Anfang Januar 1787, wo er Hamann bei dessen Besuche klagte, daß ihm die neue Ausgabe der *Kritik* „schwer falle"; während er sich kurz darauf entschloß: „Die Woche darauf ist die Handschrift abgegangen" (Hamann an Jacobi, 30. Januar 1787). Jedenfalls erschien die zweite Auflage im Frühjahr 1787 — die neue Vorrede ist „im Aprilmonat 1787" datiert — ohne den angekündigten Zusatz. Anderseits war die *Kritik der praktischen Vernunft* bereits Ende Juni desselben Jahres beinahe druckfertig; Kant

[1]) Bd. III, S. 556; vgl. ebend. S. 557.

schreibt am 25. Juni an Schütz: „Ich habe meine *Kritik der praktischen Vernunft* so weit fertig, daß ich sie denke künftige Woche nach Halle zum Druck zu geben.“

Die nunmehr folgenden Worte dieses Briefes machen auch ersichtlich, welche Erwägungen den Verfasser in zweiter Linie zur Veröffentlichung seiner Schrift bestimmt haben. Er fährt fort: „Diese wird besser als alle Kontroversen mit Feder und Abel (deren der erste gar keine Erkenntnis a priori, der andere eine, die zwischen der empirischen und einer a priori das Mittel halten soll, behauptet), die Ergänzung dessen, was ich der spekulativen Vernunft absprach, durch reine praktische und die Möglichkeit derselben beweisen und faßlich machen, welches doch der eigentliche Stein des Anstoßes ist, der jene Männer nötigt, lieber die untunlichsten, ja gar ungereimte Wege einzuschlagen, um das spekulative Vermögen bis aufs Übersinnliche ausdehnen zu können, ehe sie sich jener ihnen ganz trostlos scheinenden Sentenz der Kritik unterwürfen.“ Neben dem selbstverständlich in erster Reihe stehenden systematischen Motiv (auf das wir noch in dem zweiten Teile unserer Einleitung zurückzukommen haben werden), waren es also auch polemische Rücksichten, welche Kant zur baldigen Abfassung und Herausgabe der neuen Schrift bewogen.

Das wird auch durch weitere Selbstzeugnisse des Philosophen bestätigt. So schreibt er unmittelbar nach dem Erscheinen des Buches, am 28. Dezember 1787, an Reinhold: „In diesem Büchlein werden viele Widersprüche, welche die Anhänger am Alten in meiner Kritik zu finden vermeinen, hinreichend gehoben; dagegen diejenigen, darin sie sich selbst unvermeidlich verwickeln, wenn sie ihr altes Flickwerk nicht aufgeben wollen, klar genug vor Augen gestellt.“ Schon vorher — nach Reicke wahrscheinlich am 11. September d. J. — hatte er sich gegen L. H. Jakob in Halle ähnlich über das noch im Druck befindliche Werk geäußert: es enthalte „manches, welches die Mißverständnisse der (sc. Kritik) der theoretischen (sc. Vernunft) heben kann.“ Desgleichen spielt das

fertige Buch selber an verschiedenen Stellen auf solche polemischen Beweggründe an: so namentlich S. 7f. („Hierdurch verstehe ich *bis* helles Licht setzen“), S. 9 Anmerkung, S. 10f. (von dem „wahrheitliebenden Rezensenten“), S. 11 („manche andere Einwürfe“), S. 12 (Mitte) der Vorrede und S. 183 (gegen Wizenmann).[1] Es erscheint daher am Platze, dem Leser wenigstens eine kurze Übersicht derjenigen Gegenschriften bezw. gegnerischen Rezensionen zu geben, die von Kant in seiner Schrift mit Sicherheit berücksichtigt worden sind:

1) Die erste „Autorangelegenheit“, die unserem Philosophen, nach Hamanns Brief an Jacobi vom 13. Mai 1786, „im Kopfe herumging,“ war die Rezension der *Grundlegung* in den *Tübinger gelehrten Anzeigen, 14. Stück* vom *16. Februar 1786, S. 105 ff.* Sie rührte von dem ständigen philosophischen Rezensenten dieser Zeitschrift, dem Tübinger Professor J. Fr. Flatt, her, der in ihr wie in seinen zahlreichen sonstigen Besprechungen kantfreundlicher und -feindlicher Schriften dem kritischen Philosophen besonders „Inkonsequenz“ vorzuwerfen pflegte. Auf ihn gehen also wohl Stellen wie die Anmerkung zu S. 4 sowie der längere Absatz auf S. 6; vergleiche auch unser Sachregister unter *konsequent.*

2) Noch stärker berücksichtigt erscheint die schon in unserer Einleitung zur *Grundlegung* (S. XVI f.) erwähnte „Widerlegung“ des Kirchenrats Gottlob August Tittel zu Karlsruhe in seiner Schrift: *Über Herrn Kants Moralreform. Frankfurt u. Leipzig 1786.* Dieser Kommentator des bekannten Göttinger Kantgegners Feder tadelte an Kant den „gar zu häufigen Gebrauch abstrakter Terminologien“ (S. 4) und warf ihm immer wieder vor, daß er „längst bekannte Dinge in einer unvernehmlichen Sprache als neu verkündige“ (S. 25); wogegen Kant sich S. 12[23 ff.] verwahrt. Auch erhob er gegen ihn den Vorwurf der „Mystik“ und pries das von Kant so energisch auch in der neuen Schrift bekämpfte „unschuldige und liebenswürdige System, das Glückseligkeit und Sittlichkeit

[1]) Die Seitenzahlen nach unserer Ausgabe.

aufs innigste zusammen verknüpft" (S. 5). Namentlich aber ist die methodisch besonders wichtige Anmerkung Kants auf S. 9 durch Tittel veranlaßt worden. Der „Rezensent", der „es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag", war eben der badische Kirchenrat, der auf S. 35 seiner Schrift gemeint hatte: „Soll denn die ganze Kantische Moralreform etwa nur auf eine neue Formel sich beschränken?", vgl. S. 55: „Herr Kant, nachdem er auf diese Art sein vermeintes neues Prinzip der Sittenlehre ausgeführt und befestigt zu haben glaubt . . ."

3) Auf Tittels Meister, Feder selbst, nämlich gegen eine Stelle von dessen berüchtigter Umarbeitung der Garveschen Rezension der *Kritik der reinen Vernunft,*[1]) geht die Anmerkung zu S. 16. Er wie sein Kollege Meiners hatten sich verschiedentlich über die „neue Terminologie" abfällig geäußert. Gegen Feder und seine „unerwartete Entdeckung", daß es überhaupt keine Erkenntnis a priori gebe — vgl. den obigen Brief Kants an Bering —, richtet sich ferner S. 14[8 ff.] Da Feders Schrift *Über Raum und Causalität, zur Prüfung der Kantischen Philosophie. Göttingen 1787,* in der sich (bes. S. 35 ff.) solche Ausführungen finden, Frühjahr 1787 erschien, wird sie Kant bei der Abfassung seiner Vorrede höchstwahrscheinlich schon vorgelegen haben.[2])

4) Mit weit größerer Achtung als die vorigen behandelt Kant S. 10[17 ff.] den „wahrheitliebenden und scharfen, dabei also doch immer achtungswürdigen Rezensenten" der *Grundlegung,* der ihm den Einwurf gemacht, er hätte den Begriff des Guten vor dem moralischen Prinzip festsetzen sollen. Es war der (anonyme) Verfasser einer Besprechung in Nicolais *Allgemeiner Deutscher Bibliothek Bd. 66 S. 447—463,* wie sich später herausstellte[3]), der Propst Pistorius auf

---

[1]) Vgl. über diese meine Einleitung zu den *Prolegomena* (*Ph. B. 40*), *S. IX ff.*, *S. 175 ff.*

[2]) Auch Bering (in Marburg) kennt sie bereits am 28. Mai d. J., an dem er Kant schreibt.

[3]) Vgl. den Brief von D. Jenisch an Kant vom 14. Mai 1787. Pistorius hatte auch eine eingehende Rezension der

Fehmarn; der außerdem auch, und zwar noch ausführlicher, ebd. S. 92 ff. in einer Rezension von Schultz' *Erläuterungen* Kants Anwendung der Kategorien auf die Noumena und seine Lehre von den Phänomenen und Noumenen überhaupt eingehend kritisiert, übrigens auch seinerseits den „ebenso wahrheitliebenden als tiefdenkenden Weltweisen" mit großer Achtung behandelt hatte. Auf ihn bezieht sich daher wohl ziemlich sicher die Selbstverteidigung Kants gegen die „erheblichsten Einwürfe wider die Kritik, die mir bisher noch vorgekommen sind" ($7^{12ff.}$); vermutlich auch der an verschiedenen Stellen von unserem Philosophen betonte Satz, daß sein Sittlichkeitsprinzip selbst der gemeinsten Menschenvernunft (vgl. diesen Artikel in unserem *Sachregister*) mit Leichtigkeit klarzumachen sei: was von Pistorius lebhaft bestritten worden war. — Letzterer erwiderte seinerseits auf die Bemerkung Kants in seiner Rezension der *Kritik der praktischen Vernunft* in der *A. D. B. (Bd. 117, S. 78 ff.).*

5) Der einzige Kritiker, den Kant mit Namen nennt, ist der früh verstorbene Thomas Wizenmann. An der betreffenden Stelle (S. 183[a]) habe ich in bezug auf seine Person auf dasjenige verwiesen, was ich bereits in meiner Einleitung zu Kants Abhandlung: *Was heißt sich im Denken orientieren?* ausgeführt habe. Die Berücksichtigung desselben ist wohl ebenso, wie die Erwähnung Mendelssohns (S. 130) und die Warnung vor dem Spinozismus (S. 131), als ein Nachhall des damals die philosophische Welt Deutschlands in zwei Heerlager spaltenden Streites zwischen Mendelssohn und Jacobi über Lessings Spinozismus[1]) zu betrachten.

Zu den angeführten kamen noch weitere Gegenschriften von Abel, Selle, Ulrich u. a., die wir aber, da sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht berücksichtigt erscheinen, übergehen können. (Ihre Titel

---

Prolegomena geliefert; er soll für Nicolais *A. D. B.* im Laufe von 33 Jahren nicht weniger als 1000 Rezensionen geschrieben haben *(B. Erdmann, Kants Kritizismus usw. S. 106).*

[1]) Vgl. meine Skizzierung desselben in *Ph. Bibl. Bd 46 b, S. XXVII ff.*

s. in Natorps *Sachlichen Erläuterungen* in seiner Ausgabe S. 507 f.)

Gegenüber diesen zahlreichen Kritikern scheint Kant anfangs eine rein polemisch gehaltene Gegenschrift beabsichtigt zu haben. Allein verschiedene seiner Anhänger und Freunde, wie Biester und Schütz, rieten ihm — wir werden heute sagen, mit Recht — davon ab, seine kostbare Zeit mit derlei polemischem Kleinkram zu vergeuden. Dazu kam, daß ihm wenigstens im Sommerhalbjahr 1786 ein „auf ihn gefallenes . . . akademisches weitläufigtes Geschäft", nämlich das Rektorat der Universität Königsberg, „beinahe alle Zeit dazu raubte," sodaß er „bis dahin schon alle schiefe, mitunter auch wohl hämische Urteile hingehen lassen" mußte (an Jakob, 26. Mai 1786). So ließ er es denn bei seinem im Oktober 1786 veröffentlichten Aufsatz über das *Orientieren* (s. oben) bewenden und beschäftigte sich statt dessen zunächst mit der Fertigstellung der zweiten Auflage der *Kritik der reinen* und nach deren Vollendung mit der *Kritik der praktischen Vernunft.* Wie er gegen Schluß seiner Vorrede zu der ersteren (S. XLIII f. des Originals) schreibt, wollte er fortan mit seiner Zeit „sparsam verfahren" und die Verteidigung seines Systems wie die Aufhellung einzelner Dunkelheiten anderen „verdienten Männern" überlassen. Seinerseits könne er sich „auf Streitigkeiten von nun an nicht einlassen, ob ich zwar auf alle Winke, es sei von Freunden oder Gegnern, sorgfältig achten werde". Er wollte statt dessen lieber seinen Plan ausführen, „die Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten als Bestätigung der Richtigkeit der Kritik der spekulativen sowohl als praktischen Vernunft zu liefern". Spätestens im März 1787[1]) hatte er sich endgültig entschlossen, eine systematische Schrift abzufassen, in der er jedoch die wichtigsten der erhobenen Einwände polemisch berücksichtigen wollte. Jedenfalls haben die letzteren —

---

[1]) Vgl. Schütz' Brief an Kant vom 23. März 1787: „Vortrefflich ist es, daß Sie sich gar nicht selbst mit Widerlegungen aufhalten, sondern ruhig Ihren Gang fortsetzen wollen".

das hat Natorp durch die einfache Zusammenstellung der Tatsachen gezeigt — in höherem Grade, als man bisher annahm, den Entschluß zur baldigen Herausgabe seines Werkes in Kant zur Reife gebracht; denn nach seiner Meinung konnte „nur eine ausführliche Kritik der praktischen Vernunft alle diese Mißdeutung heben und die konsequente Denkungsart, welche eben ihren größten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht setzen“ (*Kr. d. pr. V., Vorrede S. 7f.*).

Er hat deshalb auch den Text mit ungewöhnlicher Schnelligkeit ausgearbeitet. Nachdem eben erst (Juni 1787) die Neuauflage der *Kritik der reinen Vernunft* die Presse verlassen hatte, war am 25. Juni d. J., wie wir bereits sahen (S. XII oben), das neue Werk schon beinahe druckfertig. Doch zog sich der Druck wider Kants Wunsch und Erwarten in die Länge, weil der Drucker (Grunert in Halle) „dieses Werk mit neuen und scharfen Lettern drucken“ wollte, „welche der Schriftgießer noch nicht fertig hatte, sondern erst acht Tage nach der Mich.-Messe lieferte“ (Grunert an Kant, im Dezember 1787). Daher wurden erst um Weihnachten d. J. die Freiexemplare des Werks, über die er bereits am 11. September Verfügung getroffen hatte, verschickt.[1])

2. Auch über die Wirkungen, welche die zweite Vernunftkritik bei den Zeitgenossen hervorrief, sind wir heute durch Kants Briefwechsel ziemlich gut unterrichtet. Am ersten und enthusiastischsten äußerte sich der bekannte Verkünder der Kantischen Philosophie an der Universität Jena, Wielands Schwiegersohn Reinhold. „Was soll ich Ihnen . . . über das unschätzbare Geschenk der Kritik der praktischen Vernunft, wovon ich heute das mir angewiesene Exemplar erhalten, die ich aber bereits vor acht Tagen verschlungen habe, sagen? Mein gegenwärtiges Verstummen und mein ganzes künftiges Leben mag Ihnen danken. Wenn mir der Himmel einen Sohn schenkt . . ., so sollen Ihr Brief und jenes Exemplar die un-

[1]) Vgl. *Kants Briefwechsel* (Akademie-Ausgabe) Nr. 289, 291, 292.

veräußerlichen Kleinodien sein, die ich ihm hinterlassen werde, und sie werden ihm als zuverlässige Dokumente von dem Werte seines Vaters heilig sein." Und weiter: „Wie lieb ist mir's nun, daß ich mich in meinen *Briefen über die Kantische Philosophie* bis jetzt noch nicht auf die eigentliche Erörterung des moralischen Erkenntnisgrundes der Grundwahrheiten der Religion eingelassen habe. Ich hätte da ein schwaches Lämpchen aufgesteckt, wo Sie durch die *Kr. d. pr. V.* eine Sonne hervorgerufen haben. Ich muß gestehen, daß mir ein solcher Grad von Evidenz, eine so ganz vollendete Befriedigung, als ich wirklich gefunden habe, unerwartet war." (Reinhold an Kant, 19. Januar 1788.) — Der greise Theologe Spalding in Berlin, den Kants Abweisung des Übersinnlichen aus der Sphäre der spekulativen Vernunft beunruhigt hatte, fühlte sich jetzt getröstet und in seiner Abneigung gegen den Eudämonismus bestärkt. Er dankte Kant dafür, daß er „die Tugend in ihrer wahren, nackten und desto ehrfurchtwürdigeren Schönheit, als Recht und Gesetzmäßigkeit, auf den ihr gebührenden höchsten Thron festgesetzt und jeden noch so liebkosenden Usurpator davon verdrängt" habe (Spalding an Kant, 8. Februar 1788). — Auch Biester, der Herausgeber der *Berlinischen Monatsschrift,* dankte „auf das verbindlichste" für das „herrliche Geschenk Ihrer trefflichen, geiststärkenden und herzerhebenden Kritik der praktischen Vernunft" und versprach das zweite Exemplar (nach Kants Anweisung) Herrn von Zedlitz (dem bekannten freisinnigen Unterrichtsminister Friedrichs des Großen, dem Kant die erste Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* gewidmet), sobald derselbe von seiner Reise zurück sei, zu übergeben (Biester an Kant, 10. Juni 1788). — Schütz, bis dahin durch Krankheit abgehalten, faßt in einem Briefe vom 23. Juni 1788 seine Empfindungen in die „kurze Erklärung" zusammen, „daß mich die Lektüre Ihrer Kritik der praktischen Vernunft wahrhaftig beseligt hat, und daß die Freude darüber noch durch den Gedanken erhöhet wird, daß eine große Anzahl trefflicher Männer, mit denen ich mich keineswegs messe, hierin mit mir völlig gleich empfinden." Er sendet ihm zugleich eine

für die *Allgemeine Literaturzeitung* bestimmte Rezension „Ihres neusten erhabenen Werkes“ von Rehberg (in Hannover) vor ihrer Drucklegung in Abschrift zu, damit Kant seine Bemerkungen dazu mache oder ihm für die *A. L. Z.* einen Aufsatz sende, „worin die vornehmsten Mißverständnisse, die von scharfsinnigen Rezensenten begangen werden, aufgeklärt würden“. Ein solcher Aufsatz werde in der *A. L. Z.* die größtmögliche „Publizität“ erlangen, diese besitze jetzt — 40000 (!) Leser, denn — an einem der „wirklich dato debitierten“ 2000 Exemplare läsen „oft nicht etwa 10 oder 20, sondern 30, 40, 50 Personen“! Außerdem enthält der Brief einen ausführlich begründeten Einwand gegen die vierte Rubrik der „Tafel der Kategorien der Freiheit“ (in unserer Ausgabe S. 86). Eine Erwiderung Kants ist nicht erhalten, auch in der zweiten Auflage an der betreffenden Stelle nichts geändert worden. — Auch auf eine Anfrage des Magisters Schmid in Jena, der 1786 ein Kantwörterbuch veröffentlicht hatte, betreffend die verschiedenen Arten von Pflicht und Verdienst (21. Februar 1789), ist eine Antwort des Philosophen nicht erhalten. — Wohl dagegen wenigstens das Bruchstück einer solchen, auf ein Schreiben Jung-Stillings aus Marburg, der anfangs durch „das Geschwätz Ihrer Gegner“ über die Dunkelheit und Religionslosigkeit Kants sich von der Lektüre der Kantischen Schriften hatte abschrecken lassen, dann aber „bei mehrmaliger Wiederholung“ alles verstand und begriff, nun „apodiktische Wahrheit und Gewißheit allenthalben“ fand und in die Worte ausbricht: „Gott segne Sie! — Sie sind ein großes, sehr großes Werkzeug in der Hand Gottes; ich schmeichle nicht — Ihre Philosophie wird eine weit größere, gesegnetere und allgemeinere Revolution bewürken als Luthers Reformation. Denn sobald man die Kritik der Vernunft wohl gefaßt hat, so sieht man, daß keine Widerlegung möglich ist; folglich muß Ihre Philosophie ewig und unveränderlich sein, und Ihre wohltätigen Würkungen werden die Religion Jesu auf ihre ursprüngliche Reinigkeit, wo sie bloß Heiligkeit zum Zweck hat, führen; alle Wissenschaften werden systematischer, reiner und gewisser

werden, und die Gesetzgebung besonders wird außerordentlich gewinnen." (Jung-Stilling an Kant, 1. März 1789.) Von Interesse für Kants Stellung zum Christentum ist eine Stelle seiner im Bruchstück erhaltenen Erwiderung: „Sie tun auch daran sehr wohl, daß Sie die letzte Befriedigung Ihres nach einem sicheren Grund der Lehre und der Hoffnung strebenden Gemüts im Evangelium suchen, diesem unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit, mit welchem nicht allein eine ihre Spekulation vollendende Vernunft zusammentrifft, sondern daher sie auch ein neues Licht in Ansehung dessen bekömmt, was, wenn sie gleich ihr ganzes Feld durchmessen hat, ihr noch immer dunkel bleibt, und wovon sie doch Belehrung bedarf." Der Rest, nur im Entwurf auf uns gekommen, gibt auf Jung-Stillings Anregung eine Anwendung der Kategorien auf die obersten rechtsphilosophischen Grundsätze (*Kants Briefwechsel XI, S. 10*).

Der Prorektor des Breslauer Elisabeth-Gymnasiums, J. G. Schummel, preist den Mann, „der schon so lange der Gegenstand des denkenden Deutschlands ist, der die ganze philosophische Welt in zwei Parteien teilt", als ihm „wie vom Himmel gekommen", indem er die „morschen Säulen" des Wolfschen Systems auch für ihn zerstört habe. „Es wird, es muß eine Zeit kommen, da Ihre Philosophie populär wird: jetzt freilich noch nicht, da die Tittels und selbst die Göttinger Rezensenten Sie so unglaublich mißverstehen können". (Schummel an Kant, 28. März 1789.) — In der Zueignung einer Schrift nennt L. Th. Kosegarten Kant u. a. den Mann, der „mein moralisches Selbst mich recht würdigen und dem Idol des wahrhaftig aufgeklärten und rechtschaffenen Menschen, Pflicht genannt, mich einzig huldigen lehrte . . . Der in seinen Untersuchungen unseres praktischen Vernunftvermögens ebenso liebenswürdig, einfältig und menschlich-schön erscheint, als er in der Analyse aller Spekulation anfangs furchtbar, abschreckend und grausam erscheinen mag". In einer Anmerkung dazu meint er, jetzt werde auch Herder seine ganz unnötigen Ereiferungen wider die Kantische Philosophie in den Dialogen über Gott bereuen.

„Unmöglich scheint es mir, jene letzte Kantische Schrift (sc. die *Kr. d. pr. V.*), wenigstens eine Menge Stellen darinnen, zu lesen, ohne ihrem ebenso gefühlvollen als tiefdenkenden Verfasser um den Hals zu fallen und alles Ereifern, Erhitzen, Poltern und Persiflieren, die Waffen der Leidenschaft und nicht der Überzeugung, wider ihn auf ewig zu verschwören" (datiert vom 4. Juni 1789, im *Nachtrag* zu *Kants Briefwechsel* XII S. 370). — Für J. S. Beck war „die Kritik der praktischen Vernunft seit ihrer Erscheinung seine Bibel" (Beck an Kant, 6. Oktober 1791).

Magister J. H. Abicht in Erlangen dagegen, in seinem weitläufigen Briefergusse vom 22. April 1789, kämpft noch mit gewissen Bedenken: „Ich zweifelte mit anderen, ob Sie in der Kritik der praktischen Vernunft, da Sie die Triebfedern des Vergnügens von der Ehre der Priorität lossagten, jenem Grundsatz" — sc. der „Stimme der Natur, die in einem jeden widerhallt" — „Genüge getan hätten", und spricht von dem „Eindruck, den diese Kritik nicht gemacht", obwohl er „auf die Sensationen und Urteile, die sie im Publiko hervorbringen würde, mit dem leisesten Ohre lauschte". „Vieles konnte ich nicht genug reimen, und nähere Aufschlüsse suchte ich vergebens." Dennoch will er dem Siege der Philosophie desjenigen, dem er „so manche selige Augenblicke zu verdanken hat", alle seine Kräfte weihen (Abicht an Kant, 22. April 1789). — Dagegen haben den Berliner Kammergerichtsrat Klein gerade Kants „moralische Grundsätze" zu seinem Anhänger gemacht. Er hat sie angenommen, noch ehe er mit der Kritik der reinen Vernunft bekannt geworden ist, und war schon von sich aus früh „auf den Gedanken gekommen, daß die Moral von der Theologie nicht abhängig sein könne", hatte demgemäß auch bei der Erziehung seiner Kinder gehandelt (an Kant, 23. April 1789). Da die Richtigkeit von Kants Moralsystem „gleich bei dem ersten ersten Anblick so in die Augen springt, weil es den moralischen Gefühlen und der biblischen Sittenlehre so angemessen ist", kann er sich in einem späteren Brief „nicht genug wundern", daß es den allgemeinen Beifall, den man erwarten sollte, noch

nicht erhalten hat." (Klein an Kant, 15. Juni 1789, die Korrespondenz beider dreht sich im übrigen hauptsächlich um rechts- und staatsphilosophische Probleme, vgl. den Brief Kleins vom 22. Dezember 1789.)

Gleichwohl scheint die *Kritik der praktischen Vernunft* inzwischen doch „zunehmende Verbreitung gefunden zu haben, denn der jüngere Hartknoch wünscht im August d. J. eine zweite Auflage, und zwar in der Höhe von 2000 Exemplaren, zu veranstalten (J. Fr. Hartknoch an Kant, 26. August 1789). Wenige Wochen darauf meldet er, daß der Drucker „die Exemplare der beiden Kritiken" — zugleich sollte die 3. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hergestellt werden — „schon bekommen" habe; „der Druck kann also bald vorgenommen werden und wird zur künftigen Ostermesse gewiß fertig sein" (an Kant, 29. September „alten Stils" 1789). In Wirklichkeit erschien jedoch nur die Neuauflage der theoretischen Vernunftkritik zu dem angekündigten Termin, die zweite Auflage unserer Schrift dagegen trägt die Jahreszahl 1792[1]).

Mit Schwierigkeiten hatte die Verbreitung von Kants Morallehre unter dem Wöllnerschen Regime allgemach immer mehr zu kämpfen. Schon am 15. Dezember 1789 berichtet Kiesewetter aus Berlin, daß in die erste seiner von etwa 25 Zuhörern, besonders aus dem Kaufmannsstande, besuchten Vorlesungen über die *Kritik der praktischen Vernunft* sich ein fremder junger Mensch eingeschlichen habe, der „wörtlich meinen ganzen Vortrag nachschrieb und durch seine emsige Ängstlichkeit die Aufmerksamkeit aller auf sich zog". Der vorher gewarnte Vortragende besaß deshalb auch die Vorsicht, gerade in dieser ersten Vorlesung von vornherein die Übereinstimmung des Kantischen Sittengesetzes mit den Lehren des Christentums zu betonen; sodaß denn auch jener Spitzel

---

[1]) Vielleicht wurde die Verspätung mit veranlaßt durch die Spannung, die zwischen Kant und dem jungen Hartknoch eintrat, weil der erstere zu anderen Verlegern übergegangen war (vgl. Hartknochs Brief an Kant vom 20. Oktober 1790).

nicht wieder kam (Kiesewetter an Kant, 15. Dezember 1789, vgl. auch den Brief vom 19. November d. J.). — Auch J. Fr. Zöllner in Berlin meinte, es werde „freilich noch eine gute Zeit dauern, ehe der von Ihnen ausgestreute Same für das Volk Früchte bringt". Aber „unausbleiblich muß durch Ihr System nicht bloß in den Studierstuben, sondern auch eine allmählich in das große Publikum fortrückende Revolution bewirkt werden, deren unsere Enkel sich gewiß mit herzlichem Dank gegen den Urheber derselben freuen werden". — Anderswo freilich kam Kants Moral sogar auf die Kanzel, so — allerdings außerhalb Preußens — in Eutin durch Voß' Schwager Boje in einer Predigt über den Spruch Apostelgeschichte 10, 34 f.: „Nun erfahre ich mit der Wahrheit, daß Gott die Person nicht ansieht, sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm" (Hellwag an Kant, 13. Dezember 1790); worauf Kant seine Freude ausdrückte und meinte: „Eine solche Methode zu predigen wird aber nicht eher allgemein werden, als bis die Rechtschaffenheit der Gesinnungen bei Lehrern (die nicht damit zufrieden ist, daß gute Handlungen, gleich gut aus welchen Gründen, ausgeübt werden: sondern auf die Reinigkeit des Bewegungsgrundes alles anlegt) gleichfalls allgemein wird." (Kant an Hellwag, 3. Januar 1791.)[1]). — Von Kiel schreibt der mittlerweile dorthin gegangene Reinhold, 29. März 1795, daß „auch hier das Evangelium der praktischen Vernunft nicht weniger als in Jena Eingang gefunden hat".

Am 21. Januar 1797 teilte der Verleger (J. Fr. Hartknoch in Riga) Kant mit, daß der Vorrat der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* vergriffen sei, und fragte an, ob die beiden Schriften unverändert wieder abgedruckt werden sollten oder nicht. Im ersteren Fall möchte er sie gern noch

---

[1]) Vgl. auch den Brief eines Landpredigers Koehler aus der Gegend von Crossen, der Kant um Belehrung über den Begriff der moralischen Notwendigkeit bittet *(Briefwechsel XI, S. 235—237)*, sowie den Brief seines Schülers Jachmann aus Marienburg, vom 30. Mai 1795.

bis zur Ostermesse d. J. fertigstellen. Der Philosoph antwortete auf Hartknochs Wunsch umgehend, am 28. Januar, und erbat sich zunächst eine Bedenkzeit von 14 Tagen, um eventuell — während der Druck der *Grundlegung* schon beginnen könne — zu überlegen, „ob er nicht einige Veränderungen in der Vorrede anzubringen gut fände". Dann aber besinnt er sich rasch eines anderen und fährt fort: „Da indessen diese auch nicht von sonderlicher Wichtigkeit sein könnten, meine jetzige Unpäßlichkeit mir auch alle Kopfarbeit sehr erschwert, so kann es auch beim Alten bleiben." *(Briefwechsel XII, S. 145 f.)* Die so Ostern 1797 erschienene Auflage ist als die vierte bezeichnet. Von einer dritten hat sich bisher keine Spur gefunden. Viel für sich hat die Vermutung Natorps (a. a. O. S. 498), daß Hartknoch diese eigentlich dritte Auflage deshalb als vierte hat bezeichnen lassen, weil die zweite, statt wie sonst in 1000, in der Stärke von 2000 Exemplaren gedruckt worden war. — Eine fünfte Auflage erschien 1818, eine sechste 1827: beide fast genau gleichzeitig mit den beiden letzten (6. und 7.) Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft;* außerdem ein Nachdruck (Grätz 1796), zwei zu Frankfurt und Leipzig (1791 und 1795).

II. Gedankengang der Schrift.

a) Die Vorrede (S. 3—17)

beginnt sogleich mit der Erörterung sehr schwieriger Probleme, zu deren Verständnis eine genaue Kenntnis der *Kritik der reinen Vernunft* erforderlich ist, wie des Unterschiedes von praktischer Vernunft überhaupt und reiner praktischer Vernunft, der Vereinbarkeit des transzendentalen Freiheitsbegriffs mit dem der Naturnotwendigkeit und seines Zusammenhanges mit den Ideen von Gott und Unsterblichkeit: Dinge, die von Kant bereits in seinen drei ersten kritischen Hauptschriften *(Kr. d. r. V., Prolegomena, Grundlegung)* wiederholt erörtert, trotzdem aber mannigfachen Mißverständnissen ausgesetzt gewesen waren. Manches wird nur verständlich, wenn man die in unserer *Entstehungs-*

geschichte kurz berührten „erheblichsten Einwürfe" (S. 7) dieser Gegner genauer kennt. Der Anfänger tut daher am besten, nachdem er sich zuvor mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Bd. 41* der *Phil. Bibl.)* gehörig vertraut gemacht, entweder sofort mit der *Einleitung* unserer Schrift (S. 18) oder doch erst mit dem Absatz Seite 9 unserer Ausgabe: „Ob ein solches System usw." zu beginnen. Die Bekanntschaft mit der *Grundlegung* setzt der Philosoph selbst voraus, wenigstens „insofern, als diese mit dem Prinzip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angibt und rechtfertigt" (S. 9). Mit den gegen diese seine erste ethische Schrift erhobenen Einwänden beschäftigen sich dann die nächsten Seiten. Von methodischer Wichtigkeit ist besonders die Anmerkung S. 9 von dem Werte der Formel, die den auch heute noch so oft angegriffenen „Formalismus" der kritischen Ethik mit bewußter Klarheit hervorhebt und rechtfertigt. Als Aufgabe einer Kritik der praktischen Vernunft wird, ganz analog dem Verhältnis bei der theoretischen Vernunftkritik, bezeichnet: vollständige Bestimmung der Prinzipien ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen; während ihre Beziehung auf die tatsächliche Beschaffenheit des Menschen (z. B. Aufzählung und Einteilung der Pflichten) einem späteren Werke vorbehalten bleiben soll (10). Auf einen das Verhältnis zwischen dem Moralprinzip und dem Begriff des Guten betreffenden Einwand will Kant im zweiten Kapitel seiner *Analytik* (es geschieht denn auch S. 76 ff. unserer Ausgabe) antworten, während eine ausführliche Anmerkung das Verhältnis des Begehrungsvermögens zum Gefühl der Lust erörtert und dabei interessante Definitionen beider Begriffe sowie desjenigen des Lebens gibt. Gegenüber den Anhängern der „alten Systeme" trägt unser Philosoph hier bereits ein starkes Selbstgefühl zur Schau (11 f.); auch den Vorwurf einer unverständlichen „neuen Sprache", den man übrigens seiner jetzigen populäreren Schrift kaum machen werde, weist er mit Stolz zurück. Möge man ihn doch nur popularisieren! Er wolle „nur verstanden sein". Nur auf einige seines Erachtens eher mißzuverstehende Aus-

drücke weist die längere Anmerkung S. 13 ff. hin: nämlich die Unterscheidung von Erlaubt und Unerlaubt, von Weisheit und Heiligkeit und besonders den Terminus des Postulats (die Stellen der Schrift, auf die sich diese Anmerkung bezieht, findet man in unserem *Sachregister* bei den betreffenden Wörtern). — Der letzte Abschnitt der Vorrede endlich (S. 14 bis 17) verteidigt die Möglichkeit und Notwendigkeit einer apriorischen, rationalen Erkenntnis überhaupt gegenüber einem alle objektive Gültigkeit unseres Erkennens anzweifelnden allgemeinen Empirismus oder Skeptizismus, von dem doch selbst Hume die Mathematik ausgenommen habe. Die

b) Einleitung (S. 18—20)

ist ganz kurz. Sie beschränkt sich auf eine Rechtfertigung des Titels und der Einteilung des Werkes. Im Unterschiede von der theoretischen, braucht hier — worauf schon der erste Absatz der Vorrede hinwies — die reine Vernunft nicht kritisiert, sondern bloß ihre Existenz dargetan, gezeigt zu werden, daß nicht allein empirische Bedingungen den Willen bestimmen. Demgemäß muß auch die Einteilung einen etwas veränderten Gang nehmen. Wohl kann auch das jetzige Werk in eine *Elementar-* und *Methodenlehre* und jene wieder in eine *Analytik* und *Dialektik* zerfallen. Aber umgekehrt wie dort beginnt die Kritik der *praktischen* Vernunft mit den Grundsätzen (S. 23—74), geht von da zu den Begriffen (sc. eines Gegenstandes d. r. pr. V., S. 75—92) und von diesen „allererst womöglich zu den Sinnen“ (in diesem Falle den „Triebfedern“, S. 93—115) über.

Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß die Anlage der Schrift keineswegs, wie H. St. Chamberlain es von jedem einzelnen Buche Kants behauptet, „außerordentlich einfach und übersichtlich“ ist. Sie ist vielmehr wenig übersichtlich und noch weniger symmetrisch. Von den beiden Hauptteilen enthält der erste (die *Elementarlehre*) 168, der zweite (die *Methodenlehre*) nur 13 Seiten, d. h. noch nicht $^1/_{15}$ des ganzen Werkes, während sie in der *Kritik der reinen Vernunft* doch wenigstens $^1/_6$ betrug. Und, während dort die *Ana-*

lytik ²/₇, die *Dialektik* ³/₇ des Ganzen enthält, nimmt hier die erstere die Hälfte, die zweite nur ein Viertel ein. Von den drei Kapiteln der Analytik füllt das erste, die Lehre von den *Grundsätzen*, eigentlich nur 42 Seiten, worauf ein Abschnitt anderen Inhalts (S. 66—74) folgt; das zweite Kapitel (vom *Gegenstande* d. r. pr. V.) genau genommen nur 13, denen ein Abschnitt über die *Typik der reinen praktischen Urteilskraft* (S. 87—92) angehängt ist; und das dritte (von den *Triebfedern der r. pr. V.*) 22 Seiten, denen ohne besondere Rubrizierung eine kritische Beleuchtung der gesamten Analytik auf weiteren 22 Seiten folgt. — Die *Dialektik* aber beginnt mit zwei kurzen Kapiteln von 4 bezw. 5 Seiten, um daran nicht weniger als 9 weitere Einzelabschnitte ohne Gesamtüberschrift zu schließen. Ein Inhaltsverzeichnis fehlt im Original gänzlich.

Im Gegensatz zu dem analytischen Verfahren der *Grundlegung* geht die *Kritik der praktischen Vernunft* synthetisch vor. Sie führt uns sofort in den Kern des Systems, in der Lehre

c) Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft (S. 23—65, bezw. 74).

Äußerlich fast an die Art des von unserem Philosophen so wenig geschätzten Spinoza (in seiner *Ethik*) gemahnend, setzt Kant mit einer „Erklärung", genauer drei Definitionen ein, denen eine längere Anmerkung folgt (23—26), und entwickelt sodann in drei „Lehrsätzen" mit angehängter „Folgerung" (26 ff.) und zwei „Aufgaben" (36 ff.) das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" oder Sittengesetz (39 bis 43), worauf dann noch ein vierter Lehrsatz (43 f.) sich anschließt, der, ebenso wie die früheren, von längeren „Anmerkungen" begleitet ist. Diese in acht Paragraphen zusammengedrängten Sätze enthalten in lückenloser Kette die Grundlegung der kritischen Ethik.

Die „praktischen Grundsätze", welche als Voraussetzung und Ausgangspunkt jeder Ethik in Frage kommen, sind entweder 1. Maximen d. i. subjektive Grundsätze, von dem einzelnen und für den einzelnen

angenommen, ohne Allgemeingültigkeit, oder 2. praktische Gesetze, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültige, also objektive Grundsätze. Nur die letzteren sind daher auch Imperative im strengen, kategorischen Sinne, nur sie können für eine wissenschaftliche Ethik in Betracht kommen (§ 1). Nun sind aber alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt unseres Begehrens als Bestimmungsgrund unseres Willens voraussetzen, empirisch und von der Lust oder Unlust des einzelnen abhängig, folglich für ein apriorisches Gesetz, wie es die Ethik fordert, nicht brauchbar (§ 2). Alle diese „materialen" sittlichen Prinzipien fallen unter das Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit (§ 3). Woher das Lustgefühl stammt, ob aus sinnlichen oder geistigen Vorstellungen, ist dabei prinzipiell gleichgültig; auch das Gefühl der eigenen Kraft (wir Modernen denken dabei an Nietzsche!) macht die Sache nicht besser. Auch die „überfein" gedachte Materie bleibt immer Materie. Konsequenz aber ist die größte Obliegenheit eines Philosophen *(Anmerkung I)*. Gewiß ist Glückseligkeit das Verlangen jedes endlichen, also bedürftigen Vernunftwesens, aber sie bleibt stets ein subjektives, bloß für den einzelnen gültiges Prinzip, und selbst allgemeine Einhelligkeit darüber wäre doch nur zufällig *(Anmerkung II)*. Also bleibt für die gesuchten praktischen Gesetze als einziger Maßstab nur übrig: ihre Fähigkeit, allgemein gesetzgebend zu sein (§ 4. Die folgende *Anmerkung* führt dies dann weiter an einem — übrigens nicht besonders glücklich gewählten — Beispiel aus dem Leben aus). Ein Wille aber, der allein durch diese bloße gesetzgebende Form bestimmt wird, ist seinem Bestimmungsgrunde nach von dem Gesetz der Kausalität in der Natur unabhängig, d. h. frei „im strengsten d. i. transzendentalen Verstande (§ 5). Und umgekehrt: ein freier Wille kann einzig und allein durch jene gesetzgebende Form bestimmt werden (§ 6). Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen aufeinander zurück. Das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden, sobald wir uns Maximen bilden, führt auf den Begriff der Freiheit, den die spekulative Vernunft nicht zu

lösen vermochte (*Anmerkung*). Aus dem bloßen, formalen Gedanken einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung ergibt sich, als Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft oder Sittengesetz, das Gebot: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne (§ 7). Das Bewußtsein dieses Grundgesetzes, das sich uns von selbst aufdringt, ist das einzige Faktum der reinen Vernunft (*1. Anmerkung*). Daraus entspringen eine Anzahl — bereits in der *Grundlegung* erörterter — Begriffe, wie: Allgemeingültigkeit für alle vernünftigen Wesen, Imperativ, Pflicht, unendlicher Progressus zum Ideale hin u. ä. (*2. Anmerkung*). Jene allgemeine Gesetzgebung aber geht aus dem freien Wollen des Menschen hervor, ist also Autonomie (Selbstgesetzgebung) des Willens im Gegensatz zu der „Heteronomie" („Fremdgesetzgebung") der Willkür (§ 8). Freilich muß alles Wollen einen Gegenstand haben; aber dieser, beispielsweise etwa die Glückseligkeit anderer, braucht nicht letzter Bestimmungsgrund derselben zu sein (*Anmerkung I*). Sittlichkeit und Egoismus, Pflicht und eigener Vorteil sind selbst für den gemeinen Mann leicht unterscheidbar. Selbst allgemeine Glückseligkeit als Ziel gedacht, kann das Glückseligkeitsprinzip höchstens generell, nicht universell sein, höchstens raten, aber nie gebieten. Auch das Gefühl der Strafwürdigkeit beweist unsere sittliche Anlage und spricht gegen den Eudämonismus. Und die Annahme eines besonderen moralischen Sinnes (z. B. bei dem Engländer Hutcheson) setzt die Idee des Sittengesetzes schon voraus (*Anmerkung II*).

So stellt sich Kants formale Ethik mit vollem Bewußtsein in den schärfsten Gegensatz zu allen bisherigen „materialen" Sittlichkeitsprinzipien, die nun auf einer Tafel (S. 53) zusammengestellt werden, als da sind: Erziehung (Montaigne), Staatsverfassung (Mandeville), physisches oder moralisches Gefühl (Epikur, Hutcheson), Vollkommenheit (Stoiker, Wolff) und der Willen Gottes (Crusius und die Theologen). Daß das Prinzip der Vollkommenheit noch das relativ beste sei, aber auch nicht genüge (54), hatte schon die *Grundlegung* (S. 69—71 unserer Ausgabe) genauer ausgeführt.

Dem ersten Kapitel sind noch zwei Abschnitte angehängt. Der erste (55—65) betitelt sich: *Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft.* Doch wird zunächst eigentlich nur eine nochmalige „Exposition“ (S. 60 unten) des Sittengesetzes gegeben. Das Faktum unserer sittlichen Autonomie ist mit dem Bewußtsein der Willensfreiheit unzertrennlich verbunden und bestimmt positiv eine intelligible Welt (Ordnung der Dinge), die für die theoretische Vernunft unerklärlich war. Das Sittengesetz ist das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur, d. h. einer Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Wir stellen uns denn auch bei der sittlichen Beurteilung unserer Handlungen (z. B. falsches Zeugnis, Selbstmord), dieselben als allgemeines Naturgesetz vor. Auf den tatsächlichen Erfolg unseres Handelns kommt es dabei nicht an. Die Möglichkeit der Freiheit oder des sittlichen Bewußtseins selbst ist nicht weiter erklärbar (vgl. *Grundlegung S. 89 ff.*). Damit erst kommen wir zu der Frage der Deduktion des Sittengesetzes, d. h. der Rechtfertigung seiner allgemeinen Gültigkeit und Einsicht in seine apriorische Möglichkeit (S. 61 oben). Die Erfahrung läßt uns hier im Stich, und Grundkräfte oder -vermögen können nicht weiter abgeleitet werden. Etwas ganz „Widersinnisches“ tritt vielmehr an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion: das Sittengesetz selbst dient zum Deduktionsprinzip der Freiheit und beweist deren Wirklichkeit an uns, indem es den vorher bloß negativ gedachten Freiheitsbegriff positiv, nämlich als eine Kausalität der reinen Vernunft, bestimmt. Das Kausalgesetz der Natur wird dadurch weder aufgehoben noch über seine Grenzen erweitert — „der spekulativen Vernunft wächst an Einsicht nichts zu“ (64) —, aber die Freiheit wird gesichert und realisiert.

Im Anschluß daran verbreitet sich der zweite Anhang (66—74) nochmals über die *Befugnis der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist,* ohne eigentlich neue Gedanken zu bringen. Wiederum wird Humes empirischer Skeptizismus gegenüber dem Kausalitätsgesetz kritisiert, der nur durch die in der

Kritik der reinen Vernunft aufgestellte Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ gelöst werden könne. Objekte sind zu erkennen und zu bestimmen nur durch Anwendung der Kategorien, aber Noumena (Gedankendinge jenseits der Erfahrung) wenigstens für den reinen Verstand denkbar. Der Begriff eines reinen Willens enthält schon von selbst den einer Kausalität „mit Freiheit“ *(causa noumenon)*.

Das nun folgende zweite Kapitel der Analytik geht von den Grundsätzen zum

d) Gegenstand der reinen praktischen Vernunft (S. 75—92) über. Das Urteil, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, hängt mit unserem physischen Vermögen gar nicht zusammen, sondern bezieht sich nur auf die Frage, ob wir die betreffende Handlung wollen dürfen, mithin auf ihre moralische Möglichkeit. „Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die Begriffe des Guten und Bösen“ (76). Diese aber sind nicht weiter abzuleiten, sonst kommen wir unvermeidlich zu den rein empirischen Begriffen des Angenehmen und Unangenehmen, Nützlichen und Schädlichen, Wohls oder Übels, die auf dem Gefühl der Lust (des Vergnügens) oder der Unlust (des Schmerzes) beruhen. Nun kommt auf unser Wohl und Weh zwar „sehr viel“, aber doch nicht „alles überhaupt“ an. Der Mensch ist doch nicht „ganz Tier“, wenn seine Vernunft auch „einen nicht abzulehnenden Auftrag von seiten der Sinnlichkeit hat, sich um das Interesse derselben zu kümmern“ (80). Was an sich (unmittelbar) gut oder böse ist, kann vielmehr allein durch das Sittengesetz bestimmt werden, das also der Begriffsbestimmung des Guten vorangehen, nicht nachfolgen muß. Die Mißachtung dieser Methode erkläre, meint Kant, „alle Verirrungen der Philosophen“ bezüglich des Moralprinzips (80). Sie gingen alle, anstatt von dem rein formalen Gesetze, von dem Gegenstande (der Materie) des Wollens aus; daher die Ausbildung der — später in der *Dialektik* (s. unten) zu behandelnden — Lehre vom höchsten Gut bei den Alten. Da die Begriffe des Guten und Bösen eine Kausalität der reinen Vernunft voraus-

setzen, so läßt sich auch eine ethische Kategorientafel, eine „Tafel der Kategorien der Freiheit“ nach Qualität, Quantität, Relation und Modalität, aufstellen (sie findet sich S. 86).

Der sich diesen Ausführungen anschließende kurze Abschnitt *Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft* (87—92) soll die konkreten Einzelfälle unseres Handelns unter die praktische Regel der reinen Vernunft bringen. Wie ist das aber, bei dem unüberbrückbar scheinenden Gegensatz der Sinnenwelt und der übersinnlichen Idee des Sittlich-Guten, möglich? Nun, die physische Handlung gehört allerdings unter die Naturbegriffe, deren Schema die transzendentale Einbildungskraft (nach der *Kritik der reinen Vernunft*) entwirft. Für die Idee des Guten aber ist das Naturgesetz selbst das Schema, das dem Sittengesetze als sein „Typus“ untergelegt werden kann. Wir denken uns den betreffenden Fall als allgemeines Naturgesetz (vgl. S. XXX), indem wir fragen: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, du sie wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest?“ (90). So verhütet die Typik der r. pr. Urteilskraft sowohl den Mystizismus der praktischen Vernunft, der sich auf übersinnliche Anschauungen gründet, als den ihr noch gefährlicheren Empirismus, der die Menschheit degradiert, und bleibt bei einem gesunden Rationalismus.

Von dem Gegenstande führt uns Kapitel III zu den

e) Triebfedern der reinen praktischen Vernunft (S. 93—115).

Gingen die vorigen Erörterungen teilweise recht ins Abstrakte, so ist dies Kapitel besonders reich an populären und sittlich erhebenden Betrachtungen, sodaß es in hervorragendem Maße zur Einführung in den Geist der Kantischen Ethik empfohlen werden kann. Wir freilich müssen uns, wie bisher, mit der Skizzierung des Gedankenganges begnügen.

Das Sittengesetz muß den Willen unmittelbar bestimmen. Sonst entsteht Legalität anstatt Moralität und gilt der Buchstabe anstatt des Geistes. Auf welche

Art wirkt nun das moralische Gesetz als Triebfeder in uns? Es weist alle Neigungen und sinnlichen Antriebe ab, schlägt den Eigendünkel nieder, läßt nur eine „vernünftige Selbstliebe“ gelten und erweckt vor allem das Gefühl der Achtung: das einzige a priori erkennbare, weil lediglich von der Vernunft bewirkte, und zugleich das einzige wahrhaft moralische Gefühl, dessen eigentümliche Mischung aus Lust und Unlust an mehreren schön gewählten Beispielen illustriert wird. So ist das Sittengesetz zugleich formaler (als Gesetz), materialer (als Gutes und Böses) und subjektiver (als Triebfeder) Bestimmungsgrund (97f.). Die Triebfeder treibt uns zum moralischen Interesse und dieses zur sittlichen Maxime. Aus dem Gefühl der Achtung als dem Bewußtsein einer freien Unterwerfung unter das Gesetz entspringt weiter der Begriff der Pflicht, den der Philosoph nun (104ff.) nach allen Seiten hin, in seinem Gegensatz zur bloß äußerlichen Pflichtmäßigkeit, zur Neigung, zur Schwärmerei und zur Sentimentalität schildert, um mit der berühmten Apostrophe an die Pflicht (111f.) zu schließen. Deren letzte Wurzel ist der Mensch als Persönlichkeit; woraus dann die weiteren ethischen Begriffe der Menschheit, des Menschen als Selbstzwecks und als Urhebers des moralischen Gesetzes sich von selbst ergeben. Sie alle sind auch dem gemeinen Mann von selbst verständlich, der, wenn es darauf ankommt, sehr wohl die Ehrwürdigkeit der Pflicht von dem bloßen Lebensgenuß zu unterscheiden vermag.

Den Schluß des ersten Buches bildet eine

f) Kritische Beleuchtung der Analytik (S. 115—137),

d. h. nachträgliche erläuternde und rechtfertigende Bemerkungen zu derselben, insbesondere aber ihre Vergleichung mit der Analytik der theoretischen reinen Vernunft. Wie schon die *Einleitung* bemerkt hatte, mußte der Gang der Untersuchung hier ein umgekehrter sein: zuerst kam die „Logik“, dann folgte die „Ästhetik“ der reinen praktischen Vernunft. Die Dreiteilung der Analytik bringt Kant nachträglich in Analogie mit den drei Teilen des Syllogismus (117). Für

die theoretische Erkenntnis bildeten die Wissenschaften den Beleg, für die praktische nur das Faktum des gemeinen praktischen Vernunftgebrauchs. Die wichtigste Aufgabe der *Analytik* war hier die mathematisch, ja chemisch genaue Unterscheidung der Sitten- von der Glückseligkeitslehre, die darum übrigens nicht gleich absolute Entgegensetzung beider bedeutet (120). Die einzig mögliche „Deduktion" des obersten Moralprinzips bestand in seinem unzertrennlichen Zusammenhang mit der Freiheit.

Mit Rücksicht auf das immerfort wiederkehrende, aus lediglich psychologischer Auffassung herrührende Mißverstehen des kritischen Freiheitsbegriffs seitens des „Empirismus in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit" (121) behandelt dann unser Philosoph an dieser Stelle nochmals das schon in der *Kritik der reinen Vernunft*, den *Prolegomena* und der *Grundlegung*[1]) erörterte Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit (S. 121—133). Von besonderem Interesse möchten einige neue Wendungen sein, so: daß den Dingen „an sich" die Dinge „in der Zeit" gegenübergestellt, daß die sogenannte innere oder psychologische Freiheit mit der eines Uhrzeigers oder (noch derber) eines Bratenwenders (125) verglichen und als ein „elender Behelf" bezeichnet wird, daß ein „anderer Blick" (griechisch: *ἰδέα*) uns, selbst wenn wir „eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit sowie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnten", dennoch „dabei behaupten" lassen würde, daß der Mensch frei sei (S. 127 unten). Auch die Tatsachen des anklagenden oder richtenden Gewissens und der Reue, sowie die heute noch unsere Rechtswissenschaft beschäftigenden Probleme der Zurechnungsfähigkeit und des „geborenen" Verbrechers erfahren ihre Behandlung. Endlich wird auch noch das Verhältnis des neuen, kritischen Freiheitsbegriffes zur Allmacht Gottes untersucht. Gerade die Existenz des letzteren sei, meint Kant, mit

---

[1]) Vgl. das Sachregister in meinen Ausgaben dieser Schriften (*Kr. d. r. V.* bei *O. Hendel*, die beiden anderen Bd. 40 und 41 der *Phil. Bibl.*).

seiner Lehre von der Idealität der Zeit viel leichter zu vereinen als mit der gegenteiligen Mendelssohns oder Spinozas. — Zum Schluß wirft er dann noch die Frage auf, warum gerade der Freiheitsidee eine so besonders große Fruchtbarkeit eigen sei. Er findet sie zunächst in deren Eigenschaft als dynamischer (nicht mathematischer) Idee, dann aber und vor allem in ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit der Sittlichkeit, während derselbe bei der Gottesidee nur ein mittelbarer sei. Besonders aufmerksam macht Kant endlich noch auf die ungesuchte genaue Übereinstimmung der wichtigsten Sätze der praktischen mit denen der spekulativen Vernunft. Damit endet das erste Buch: die *Analytik*. Es folgt als zweites die

g) Dialektik der reinen praktischen Vernunft (S. 138—188).

Das kurze erste Kapitel: *Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt* (138—141) trägt nur einleitenden Charakter. Ebenso wie bei der theoretischen, treibt uns auch in der praktischen Vernunft der scheinbare Widerspruch zwischen Bedingtem und Unbedingtem, seine Lösung in einer „Dialektik" zu suchen. Und zwar tritt er hier in dem schon von der antiken Ethik mit Vorliebe behandelten Begriff des höchsten Guts zutage. Das Sittengesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens, das höchste Gut dessen Gegenstand. Anderseits ist aber in dem letzteren als seine oberste Bedingung das moralische Gesetz mitenthalten. Wie verhalten sich nun beide zueinander? Darauf antwortet

das zweite Kapitel: *Von der Dialektik d. r. V. in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut* (142—145). Der Begriff des „höchsten" enthält sowohl den des „obersten" wie den des „vollendeten" Guts. Das erstere besteht in der Tugend, das zweite aber in der Tugend zusammen mit der ihr entsprechenden Glückseligkeit. Für die Stoiker und Epikureer waren beide Begriffe — obwohl von verschiedenem Standpunkt aus — identisch, während sie einander doch nach der *Analytik* oft genug widersprechen. Wie also ist das a priori notwendige höchste Gut praktisch möglich? Das wird nun in neun aufeinanderfolgenden Einzel-

abschnitten (145—188) des näheren ausgeführt. Zunächst wird

I. die **Antinomie** der praktischen Vernunft noch einmal deutlich formuliert: die Glückseligkeit darf nicht das Motiv zur Tugend und die Tugend kann nicht a priori Ursache der Glückseligkeit sein (145f.).

II. Die **kritische Aufhebung** dieser Antinomie ist, wie in der *Kritik der reinen Vernunft,* durch die Doppeleigenschaft des Menschen als Erscheinung (Naturwesen, *Phänomenon*) und reine Intelligenz (Vernunftwesen, *Noumenon*) gegeben. Allerdings kann das bloße Streben nach Glück nie der Grund wahrer Tugend sein, wohl aber kann diese die Glückseligkeit zur Folge haben, vermittelt — durch einen intelligibelen Urheber der Natur. Das Wohlgefallen, das wir an der Bestimmung unseres Willens unmittelbar durch das moralische Gesetz empfinden, ist eine rein intellektuelle Zufriedenheit, die mit sinnlichen Triebfedern bezw. Lustgefühlen nichts zu schaffen hat, vielmehr gerade in der Unabhängigkeit von den — jederzeit von einer gewissen Unzufriedenheit begleiteten — Neigungen besteht (146—153).

III. Damit wäre eigentlich die oben gestellte Hauptfrage (kritische Aufhebung der Antinomie) bereits gelöst. Kant schließt aber in den folgenden Abschnitten noch eine Reihe verwandter Erörterungen an. Zunächst den Gedanken des **Primates** der reinen praktischen vor der spekulativen Vernunft. Die letztere bleibt ohne die erstere unvollständig, und alles Interesse, selbst das der Erkenntnis, ist in letzter Linie praktisch (moralisch). Verbunden sein aber müssen beide, weil es im Grunde doch „eine und dieselbe" Vernunft ist, die in beiden wirkt (153—156).

IV. Die praktische Vernunft zieht als ihre notwendige Konsequenz drei theoretisch freilich nicht beweisbare Sätze (**Postulate**) nach sich: 1. die **Unsterblichkeit** der Seele, weil nur in einem ins Unendliche sich erstreckenden Fortschritt die vom Sittengesetz geforderte völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz zu erreichen ist. Wer sich bewußt ist, mit aller Energie zum Besseren zu streben, darf auf eine ununterbrochene Fortsetzung

dieses Strebens, auch über das irdische Leben hinaus, hoffen, die ihm der Unendliche ermöglichen wird (156 bis 158). Damit sind wir

V. an dem 2. Postulate, dem Dasein Gottes, angelangt. Da das Sittengesetz an sich nicht das mindeste mit Naturbedingungen, also auch nicht mit der nur durch solche möglichen Glückseligkeit zu tun hat, anderseits aber die Erreichung des höchsten Guts praktisch notwendig ist: so müssen wir nach Kant ein von der Natur verschiedenes, mit Verstand und Willen begabtes Wesen (Gott) annehmen, das zugleich Urheber der gesamten Natur ist und so die von unserem sittlichen Bedürfnis geforderte „genaue Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit" (159 unten) herbeizuführen vermag. Eine solche Annahme ist freilich nicht objektiv, wohl aber subjektiv notwendig, nicht Grund unserer moralischen Verbindlichkeit, aber „reiner Vernunftglaube". Das Christentum steht in diesem Punkte der strengsten sittlichen Forderung näher als Stoa und Epikureismus. Es verlangt unnachsichtlich strenge moralische Gesinnung ohne eine andere Triebfeder als das Sittengesetz selber [? d. H.] und macht die Glückseligkeit lediglich zum Gegenstand der Hoffnung. Das Sittengesetz aber führt so, durch den Begriff des höchsten Guts als Endzwecks, zur Religion, d. h. „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote" (165). Indes bemüht sich Kant, um nicht mißverstanden zu werden, immer wieder einzuschärfen, daß Pflichterfüllung immer das erste bleibe, daß die Glückwürdigkeit stets der Glückseligkeit vorangehen müsse, daß Gott nicht bloß gütig, sondern auch heilig sei (158—168).

Abschnitt VI gibt eine kurze, jedoch wichtige Zusammenfassung der drei Postulate, unter denen jetzt auch die Freiheit erscheint, und ihres Zusammenhanges mit den drei Ideen der theoretischen Vernunft (168—170). — Einen hier erwähnten Gedanken legt dann Abschnitt VII genauer dar, nämlich, daß durch die Postulate die reine Vernunft zwar erweitert werde, aber nicht „spekulativ", d. h. in bezug auf etwaige neue Erkenntnisse, sondern nur „in praktischer Absicht". Neues wird nicht ausgeführt, son-

dern nur der schon in der Vorrede berührte Gedanke weiter begründet, daß die theoretisch problematischen Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, durch ihren praktischen Gebrauch objektive Realität, d. h. einen wirklichen Gegenstand, erhalten. Waren sie vorher transzendent und bloß regulativ, so werden sie jetzt immanent und konstitutiv, ohne daß man deshalb in Anthropomorphismus oder Mystik zu verfallen brauchte. Kants Gottesbegriff will ein rein moralischer, nicht physischer oder metaphysischer sein. In naturwissenschaftlichen Erklärungen zur Gottheit seine Zuflucht nehmen, heißt eingestehen, daß man mit seiner Philosophie zu Ende sei (176 unten). Auch die sogenannten Eigenschaften Gottes: seine Allmacht, Allwissenheit usw. sind nur auf moralischem Wege zu begründen. Einschränkung des spekulativen, Erweiterung des praktischen Vernunftgebrauchs: das ist der Weg der Wissenschaft (170—180).

Auch Abschnitt VIII führt einen schon geäußerten Gedanken nur noch weiter aus, nämlich: daß ein Bedürfnis der reinen Vernunft zu den Postulaten, wie auf theoretischem Gebiete zu — wenn auch unvermeidlichen — Hypothesen, führe. Die Postulate sind auf unsere Pflicht, das höchste Gut zu befördern, gegründet. Die moralische Gesinnung muß die Möglichkeit des höchsten Gutes voraussetzen, also auch deren physische oder metaphysische Bedingungen. Der Rechtschaffene kann sagen: Ich will, daß ein Gott, daß Freiheit, daß meine Dauer endlos sei, und läßt sich diesen reinen praktischen Vernunftglauben nicht nehmen; denn er beruht auf einem notwendigen Bedürfnis der Vernunft, nicht einem zufälligen der Neigung (180—186).

IX. Endlich, das Verhältnis der menschlichen Erkenntnisvermögen zueinander, insbesondere die Unzulänglichkeit der spekulativen Vernunft, ist der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessen. Ohne das würden auf der einen Seite die Neigungen das große Wort führen, auf der anderen Gott und Ewigkeit in ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen stehen, infolgedessen die meisten unserer Handlungen aus Furcht, wenige aus Hoff-

nung, keine aus Pflicht geschehen, woran doch ihr ganzer sittlicher Wert hängt. Und so ist, damit schließt die *Elementarlehre*, „die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ“ (186—188).

h) Die Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft
(S. 189—204),

die den zweiten Teil des gesamten Werkes ausmacht, trägt durchaus populären Charakter. Man könnte sie als eine Art Moraldidaktik oder -pädagogik bezeichnen, denn sie will — wenn auch nur in allgemeinen Umrissen (vgl. den Schluß S. 204) — zeigen, wie man dem Sittengesetze Eingang in bezw. Einfluß auf das menschliche Gemüt verschaffe. Der Kerngedanke (der bereits in der *Grundlegung* ausgesprochen wurde) ist der, daß das Sittengesetz gerade in seiner Reinheit und Strenge auf den unverdorbenen Menschen stärker wirke als alle Lockungen und Drohungen. Nur bei noch ungebildeten oder verwilderten Gemütern bedürfe es, als Vorbereitung, eines solchen Gängelbandes; sobald es einigermaßen seine Wirkung getan, müsse man das rein moralische Motiv wirken lassen, das allein dem Menschen Charakter, Würde und Seelenstärke verleiht und sich als die mächtigste und einzig wahre Triebfeder zum Guten beweist. Die Empfänglichkeit dafür zeige sich schon in der Neigung zum Aussprechen sittlicher Werturteile (dem „Räsonieren“) über Personen, die jedem Menschen — auch Geschäftsleuten, Frauenzimmern, ja selbst Kindern — innewohne. Dies sollten sich die Erzieher der Jugend zunutze machen, um an Musterbeispielen aus den Biographien alter und neuer Zeit die moralische Urteilskraft ihrer Zöglinge zu schärfen und in ihnen einen guten sittlichen Grund zu legen. Es sei dabei aber nicht, wie es jetzt so viel geschehe, das Edle, Großmütige, Überverdienstliche solcher Handlungen zu betonen — das bringe entweder sittlichen Hochmut oder Empfindelei oder Phantasterei hervor —, sondern das Gefühl der einfachen Pflicht und Schuldigkeit; denn nicht auf flüchtige Gefühlsaufwallungen,

sondern auf feste Grundsätze komme es an. Was aber reine Sittlichkeit sei, das wisse die gemeine Vernunft so gut wie den „Unterschied zwischen der rechten und linken Hand" (196). Kant führt selbst zum Beleg seiner Ansicht ein längeres (196 f.) und ein kürzeres (199 f.) Beispiel aus und ein drittes aus Juvenal (200) an. Zuerst muß man den Menschen an die Frage gewöhnen, ob die betreffende Handlung objektiv dem Sittengesetz gemäß sei, dann aber, ob sie auch um des Gesetzes willen geschehe; schließlich wird er dasselbe auch liebgewinnen. Wenn der moralische „Lehrling" erst einmal seines Vermögens der inneren Freiheit sich bewußt geworden ist, dann wird er immer leichter den Sieg über die ihn im Grunde doch nur unzufrieden machenden Neigungen davontragen. Der

l) Schluß (S. 205—207)

faßt in schöner und erhebender Sprache noch einmal die beiden großen Gebiete, die den Gegenstand von Kants beiden ersten systematischen Hauptwerken bilden, Natur und Sittlichkeit, zusammen in dem berühmten Worte, das man auf die Marmortafel gegenüber seinem Grabmal geschrieben hat: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Dort die Unendlichkeit der physischen Welt, hier die Unendlichkeit meines unsichtbaren Selbst, der Persönlichkeit. Aber, wie dort, bedarf es auch hier eines Newton, der an die Stelle der bloßen Bewunderung die methodische Forschung setzt und die moralisch urteilende Vernunft zergliedert. Denn allein „Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt" (207).

Kant ist in der Tat der Newton der Ethik geworden. Wie der Verfasser der *Philosophiae naturalis principia mathematica* der mathematischen Naturwissenschaft, so hat er der Moral diejenige methodische Begründung gegeben, die allein Dauer verspricht und wohl im einzelnen verbesserungsfähig, aber im letzten Grunde weder zu zerstören noch zu ersetzen ist. Das

hat unsere Zeit in höherem Maße erkannt als selbst Kants Zeitgenossen. Auf diese wirkte vor allem, wie wir schon sahen und durch eine Reihe weiterer Beispiele erhärten könnten[1]), die praktische Seite von Kants Ethik, die Reinheit, Strenge und Erhabenheit des von ihm verkündeten neuen Moralprinzips; und diese praktische Wirkung des kategorischen Imperativs, die der Philosoph in seiner *Methodenlehre* vorausgesagt, ist seitdem nie ganz erloschen, von Friedrich Schiller und den Männern der preußischen Reformzeit (1807 bis 1813) an bis auf den heutigen Tag. Weit weniger dauerhaft erwies sich die philosophische, d. h. methodische Einwirkung. Wohl zählt man eine Reihe Ganz- oder Halbkantianer auch in der Ethik[2]), jedoch die meisten von ihnen ließen sich durch die glänzenden spekulativen Systeme seiner Nachfolger verlocken, der schlichten kritischen Methode untreu zu werden. Diese Nachfolger aber (Fichte, Schelling, Hegel) sind nicht Fortbildner, sondern Gegner Kants. Und auch als F. A. Lange und andere um die Mitte der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts wieder auf Kant zurückgingen, erklärte man — wenigstens Lange — anfangs „die ganze praktische Philosophie" für den „wandelbaren und vergänglichen Teil der Kantschen Philosophie". Erst Hermann Cohen hat durch sein 1877 erschienenes Buch *Kants Begründung der Ethik* die kritische Ethik von neuem begründet und diese Begründung zu vertiefen gesucht, indem er die Kant eigentümliche „transzendentale" Methode noch schärfer heraushob, die

1) z. B. durch die briefliche Äußerung Jean Pauls an einen Freund: „Kaufen Sie sich um Himmels willen zwei Bücher, Kants *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten* und Kants *Kritik der praktischen Vernunft.* Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal." — Über Kants Wirkung auf Schiller und Goethe vgl. mein Buch: *Kant—Schiller—Goethe* (Lpz. 1907), das zum ersten Male Kants Einwirkung auf Goethe an der Hand der Quellen ausführlich darlegt und ferner zeigt, daß Schiller Kants „Rigorismus" keineswegs in der hergebrachten Weise bekämpft hat.

2) Vgl. das XVI. Kapitel des 2. Bandes meiner *Geschichte der Philosophie: Von Kant zu Fichte* (4. Aufl. S. 256ff.).

Postulate dagegen und damit die ganze unkritische Verbindung der Ethik mit der Religionsphilosophie als inkonsequent fallen ließ. In seinem seit 1902 im Erscheinen begriffenen eigenen System, dessen zweiten Teil die *Ethik des reinen Willens* (2. Aufl. 1907) bildet, hat Cohen die Ethik noch weiter in transzendentalem Sinne fortzubilden, nämlich als „Logik der Geisteswissenschaften", als „Prinzipienlehre der Philosophie von Recht und Staat" zu begründen unternommen. Seit etwa einem Jahrzehnt hat Kants Ethik auch in den sozialphilosophischen Diskussionen eine bedeutsame Rolle gespielt. Wer sich dafür interessiert, sei auf mein diese Dinge eingehend behandelndes Buch: *Kant und Marx* (Tüb. 1911) verwiesen.

Ein Gesamtbild der Kantischen Ethik oder auch nur eine erschöpfende Charakteristik von deren Methode kann, soweit sie nicht bereits in unserem hier sowie in der Einleitung von Band 41 wiedergegebenen *Gedankengang* enthalten ist, an dieser Stelle nicht gegeben werden; das ist vielmehr Sache einer Spezialschrift bezw. einer Geschichte der Philosophie. Ich selbst habe Kants ethische Methode in einem Solinger Gymnasialprogramm: *Die Kantische Begründung des Moralprinzips (1889)*, eingehender in meiner Dissertation: *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit (Marburg 1894)* darzustellen gesucht, sie gegen den Vorwurf eines überstrengen „Rigorismus" dort und in *Kant-Schiller-Goethe* (s. vorige Seite) verteidigt und eine knappe Gesamtschilderung seiner Ethik in Kapitel XIV des 2. Bandes meiner *Geschichte der Philosophie* (4. Aufl., S. 224—246) geliefert. Das Hauptwerk ist bisher noch immer das obenerwähnte von *H. Cohen* (von 1877, zweite bedeutend erweiterte Auflage 1910) geblieben. Außerdem empfehle ich noch zur Vertiefung in das Systematische von Kants Ethik den ersten, allgemeinen Teil von *Paul Natorps Sozialpädagogik (3. Auflage 1909)*; für das Verhältnis des Transzendentalen zum Psychologischen *A. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, 1891*. Eine allgemeinverständliche Einführung in den Inhalt von Kants ethischen Schriften und ihre Hauptprobleme gibt *A. Messer, Kants Ethik (Leipzig 1904)*, eine kürzere

A. Buchenau, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ (Lpz. 1913). Wem Messers bibliographische Angaben noch nicht genügen, der findet in Band III des Überwegschen Grundrisses zu § 38 (11. Aufl. 1914) etwa 150 Schriften, Abhandlungen und Aufsätze über Kants Ethik genannt.

Schließlich noch ein Wort über die Stellung der *Kritik der praktischen Vernunft* innerhalb von Kants System, d. h. ihr Verhältnis zu seinen übrigen ethischen Schriften. Von den kleineren, Spezialprobleme erörternden Abhandlungen können wir hier absehen. Innerhalb der drei Hauptschriften: *Grundlegung* (1785), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und *Metaphysik der Sitten* (1797) nimmt die unsere nicht bloß zeitlich, sondern auch sachlich eine Mittelstellung ein, doch in der Weise, daß sie näher an die erstgenannte heranrückt. Die *Grundlegung* gibt eine umfassende Einführung, die *Kr. d. pr. V.* den systematischen Kern, die *Metaphysik der Sitten* die Anwendung (in Tugend- und Rechtslehre). Inhaltlich bietet unsere Schrift gegenüber der *Grundlegung* kaum etwas Neues. Die Differenz liegt eigentlich nur in der durch den verschiedenen Zweck bedingten verschiedenen Anordnung des Stoffes, womit natürlich auch der größere Umfang der Hauptschrift zusammenhängt. Die Hauptbegriffe sind bei beiden die gleichen; aber die *Grundlegung* verfährt im wesentlichen analytisch, die *Kr. d. pr. V.* synthetisch.[1]) Darum treten auch, wie man schon aus einem Blick in unsere beiden *Sachregister* ersehen kann, in der zweiten Schrift mehr die systematischen Begriffe in den Vordergrund: Gesetz, Grundsätze, Antinomie, Deduktion, theoretische und praktische Erkenntnis, die bloße gesetzgebende Form, der Freiheitsbegriff, das Sittengesetz und (ganz neu): die

---

[1]) Ähnlich urteilt auch Natorp in der *Einleitung* zu seiner Ausgabe: „Jeder Leser beider Schriften weiß ja, daß die *Grundlegung* und die *Kr. d. pr. V.* sich wirklich dem Hauptinhalt nach decken, daß sie sich fast nur formal und zwar so unterscheiden, daß die Gedankenentwicklung in der *Grundlegung* mehr einen analytischen, in der *K. d. pr. V.* einen synthetischen Gang befolgt". Vgl. auch Messer a. a. O. S. 95 ff.

Kategorien der Freiheit, das Primat, die Typik der Urteilskraft, die Postulate und die ganze damit zusammenhängende Lehre vom höchsten Gute. In der *Grundlegung* dagegen werden neben den gemeinsamen Grundbegriffen wie: Autonomie, Idee, Interesse, Maxime, Triebfeder usw. nur wenige andere, mehr einführende und populärere in den Vordergrund gestellt wie: der gute Wille, das Reich der Zwecke, der Selbst- oder Endzweck und vor allem — in der bekannten dreifachen Formulierung — der kategorische Imperativ. Im übrigen verweise ich auf das Studium beider Schriften selbst an der Hand meiner Einleitungen und Sachregister.

III. Textphilologisches.

A. Die bisherigen Ausgaben.

1. *Critik der praktischen Vernunft von Immanuel Kant. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch: 1788.* 292 Seiten.

2.—5. Dasselbe. *Zweyte, vierte, fünfte* und *sechste Auflage 1792, 1797, 1818* und *1827.* Über die fehlende *dritte* vgl. oben S. XXIV.

6. Nachdruck, mit dem Beisatz: *Neueste, mit einem Register vermehrte Auflage. Grätz 1796.* Zwei weitere s. oben S. XXIV.

7. Im *8. Bande* der Gesamtausgabe von *Rosenkranz und Schubert, Leipzig 1838, S. 103—318.*

8. Im *4. Bande* der Gesamtausgabe von *G. Hartenstein, Leipzig 1838, S. 95—290.*

9. Im *5. Bande* von *G. Hartensteins* Gesamtausgabe *in chronologischer Reihenfolge. Leipzig 1867, S. 1—169.*

10. Als *Band 7* (später *38*) von *J. H. v. Kirchmanns Philosophischer Bibliothek. Berlin 1869.* 196 Seiten. 2. Aufl. 1870, 3. Aufl. 1882, 4. Aufl. *Lpz. 1897.*

11. Als Nr. *1111/1112* in *Reclams Universalbibliothek,* herausgegeben von *Karl Kehrbach. Leipzig,* ohne Jahr (Vorrede September 1878).

12. Herausgegeben mit *Einleitung, Lesarten* und *Sachlichen Erläuterungen von* **Paul Natorp** in *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band V, S. 1—163, bezw. S. 489—512* (1908, 2. Aufl. 1913).

13. Neuausgabe in der *Philos. Bibliothek* (5. Aufl.), mit Einleitung und Registern von *Karl Vorländer*. Leipzig 1906.

14. In Bd. 5 der Ausgabe *Immanuel Kants Werke* (von *E. Cassirer*), herausg. von *B. Kellermann*. Berlin 1914. S. 1—176, dazu *Lesarten* S. 569—581.

B. Textgeschichtliches.

1. Die Originalauflagen.

Von den 5 bezw. 6 Originalauflagen sind die 5. und 6. — abgesehen von ganz minimalen Versehen (wie Interpunktionsfehlern) — genaue Wiederabdrücke der vierten, wie letztere ein solcher der ersten Auflage; nur daß in der fünften durch engeren Druck die 292 Seiten der ersten auf 285, in der sechsten gar auf 236 Seiten zusammengedrängt sind. Es kommen mithin für die Textvergleichung nur die erste und zweite Auflage in Betracht. Auch diese sind nicht sehr verschieden voneinander. Die zweite enthält allerdings eine Anzahl offenbarer Verbesserungen, aber auch mehrere Verschlechterungen der ersten Auflage (vgl. unser Verzeichnis aller nicht völlig belanglosen Varianten unter dem Text). Schon daraus ist darauf zu schließen, daß Kant den Druck der 2. Auflage nicht selbst überwacht hat, wie dies auch Hartknochs Brief an Kant vom 29. September 1789 wahrscheinlich macht, wonach nicht Kant, sondern ein gewisser Hertel (Hartknochs Vertreter in Leipzig) ein Exemplar des Werkes dem Drucker (Mauke in Jena) übersandte. Bei der vierten ist es sogar durch Kants Schreiben an Hartknoch vom 28. Januar 1797 (vgl. oben S. XXIV) ausdrücklich bezeugt. Da Kant somit nur an dem Druck der ersten Auflage nachweisbaren Anteil genommen hat — hat doch selbst von den vier Verbesserungen seines Handexemplars nur eine Aufnahme in die 2. Auflage ge-

funden —, so haben Kehrbach und Natorp diese mit Recht ihrem Texte zugrunde gelegt; natürlich unter Mitberücksichtigung der Varianten der späteren Auflagen.

2. Zur Geschichte der Textkritik.

Das erste „Druckfehlerverzeichnis" lieferte Grillo (Berlin) im *Philosophischen Anzeiger, I. Jahrgang 1795, 41.—48. Stück,* das aber nicht einmal in der Originalauflage von 1797 und noch weniger von den späteren Herausgebern benutzt worden ist; ohne Schaden, da es (nach Natorp) neben vielem Wertlosen nur etwa ein Dutzend wirklicher Berichtigungen enthält, die von den späteren Editoren fast sämtlich ohnedies gefunden worden sind. Rosenkranz, der seinem Texte die zweite Ausgabe zugrunde legte, hat sich, wie auch sonst kaum um dessen Gestaltung gekümmert. Dagegen rühren zahlreiche Verbesserungen auch hier von Hartenstein her, der die 6. Auflage — unter Mitberücksichtigung der zweiten — als Grundlage benutzte. Kirchmanns Ausgabe ist, wie gewöhnlich, ein bloßer Abdruck der Hartensteinschen von 1867. Auch Kehrbach hat sich fast ganz nach Hartenstein gerichtet; nur drei Lesarten (S. 59, 67, 107 unserer Ausgabe) stammen von ihm selbst her. Die meiste textkritische Arbeit von allen bisherigen Herausgebern hat Natorp geleistet, der darin, wie er in seiner Akademie-Ausgabe mitteilt, von Görland (Hamburg), Nolte (Kassel) und K. Vorländer (Solingen) unterstützt wurde. Auch die Konjekturen von E. Adickes (*Kantstudien* V 211 ff.) und Wille (ebd. VIII 467 ff.) konnten von Natorp noch benutzt werden. Es folgten die Bemerkungen von O. Schöndörffer (*Altpreuß. Monatsschrift* 48, 1 ff.), E. von Aster (Kantst. XIV, 468 ff.), K. Vorländer (Ztschr. f. Philos. 138, 137 ff.) und die 2. Auflage der Akad. Ausg. (1913); endlich 1914 die Ausgabe von B. Kellermann (s. oben 14.), die alle vorigen sorgfältig benutzt hat und selbst einige beachtenswerte Vorschläge bringt.

Unsere eigene Ausgabe beruht auf einer nochmaligen genauen Vergleichung mit der Akademie-Ausgabe, unter Berücksichtigung aller seitdem hinzugekom-

menen Verbesserungsvorschläge. Im folgenden sind die Textänderungen angeführt, die in unserer Ausgabe zum ersten Male in den Text aufgenommen oder als diskutierbar unter demselben verzeichnet worden sind.

C. Textänderungen unserer Ausgabe.

Seite 20[11] *ihre* statt *ihrer*.
„ 38[8] *sie* statt *es*.
„ 45[12] *welche* statt *welches*.
„ 51[20] *demselben* statt *derselben*.
„ 73[5] *könnte* statt *könne*.
„ 75[6] *eines Gegenstandes*, Zusatz (Natorp).
„ 93[21] *jenem* statt *jedem*.
„ 98[36] *sie* statt *es*.
„ 125[29] *denen* statt *den*.
„ 150[30] *durchs* statt *durch*.
„ 155[15] *sie* Zusatz.

Dazu an Vermutungen:

Seite 12[2] *Erkenntnis* statt *Elemente?*
„ 45[21] *diese* statt *dieses?*
„ 57[29] *der Sinnenwelt die Form?*
„ 59[7] *Gesetze* statt *Gesetzes?*
„ 68[19] *sie* Zusatz?
„ 96[17] *ist* statt *sei?*
„ 125[23] *in* statt *an?*
„ 152[5] *seiner* statt *ihrer?*

Kritik

der

praktischen Vernunft

von

Immanuel Kant.

Vorrede. [3]

Warum diese Kritik nicht eine Kritik der *reinen* praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelismus derselben mit der spekulativen das erstere zu erfordern scheint,. darüber gibt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluß. Sie soll bloß dartun, *daß es reine praktische Vernunft gebe*, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes *praktisches Vermögen*. Wenn es ihr hiermit gelingt, so bedarf sie das *reine Vermögen selbst* nicht zu kritisieren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen als einer bloßen Anmaßung *nicht übersteige* (wie es wohl mit der spekulativen geschieht). Denn wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich.

Mit diesem Vermögen steht auch die transzendentale *Freiheit* nunmehr fest, und zwar in derjenigen absoluten Bedeutung genommen, worin die spekulative Vernunft beim Gebrauche des Begriffs der Kausalität sie bedurfte, um sich wider die Antinomie zu retten, darin sie unvermeidlich gerät, wenn sie in der Reihe der Kausalverbindung sich das Unbedingte denken will; welchen Begriff sie aber nur problematisch, als nicht unmöglich zu denken, aufstellen konnte, ohne ihm seine objektive Realität zu sichern, sondern allein, um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit dessen, was sie doch wenigstens als

denkbar gelten lassen muß, in ihrem Wesen angefochten und in einen Abgrund des Skeptizismus gestürzt zu werden.

Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst [4] der spekulativen Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz.

Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung*) des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß sagen nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten

---

*) Damit man hier nicht Inkonsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.

Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen. Für die letztere Forderung ist in praktischer Absicht genug, daß sie keine innere Unmöglichkeit (Widerspruch) enthalten. Hier ist nun ein in Vergleichung mit der spekulativen Vernunft bloß subjektiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer ebenso reinen, aber praktischen Vernunft objektiv gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffs der Freiheit objektive Realität und Befugnis, ja subjektive Notwendigkeit (Bedürfnis der reinen Vernunft) sie anzunehmen verschafft wird, ohne daß dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnisse erweitert, sondern nur [5] die Möglichkeit, die vorher nur Problem war, hier Assertion wird, gegeben und so der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird. Und dieses Bedürfnis ist nicht etwa ein hypothetisches einer beliebigen Absicht der Spekulation, daß man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Spekulation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Tuns und Lassens unnachlaßlich setzen soll.

Es wäre allerdings befriedigender für unsere spekulative Vernunft, ohne diesen Umschweif jene Aufgaben für sich aufzulösen und sie als Einsicht zum praktischen Gebrauche aufzubewahren; allein es ist einmal mit unserem Vermögen der Spekulation nicht so gut bestellt. Diejenigen, welche sich solcher hohen Erkenntnisse rühmen, sollten damit nicht zurückhalten, sondern sie öffentlich zur Prüfung und Hochschätzung darstellen. Sie wollen beweisen; wohlan! so mögen sie denn beweisen, und die Kritik legt ihnen als Siegern ihre ganze Rüstung zu Füßen. *Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis.*a) — Da sie also in der Tat nicht wollen, vermutlich, weil

a) Horaz, Satir. I 1, 19.

sie nicht können, so müssen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, für welche die Spekulation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit findet, in moralischem Gebrauche der Vernunft zu suchen und auf demselben zu gründen.

Hier erklärt sich auch allererst das Rätsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Kategorien in der Spekulation objektive Realität absprechen und ihnen[a]) doch in Ansehung der Objekte der reinen praktischen Vernunft diese Realität zugestehen könne; denn vorher muß dieses notwendig inkonsequent aussehen, solange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der[b]) letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Kategorien und Erweiterung der Erkenntnis zum Übersinnlichen hinausgehe, sondern nur hierdurch gemeint sei, daß ihnen in dieser Beziehung überall ein Objekt zukomme, weil sie entweder in der notwendigen Willensbestimmung a priori enthalten oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden sind, so verschwindet jene Inkonsequenz, weil man einen anderen Gebrauch von jenen Be-
[6] griffen macht, als spekulative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der konsequenten Denkungsart der spekulativen Kritik darin, daß, da diese die Gegenstände der Erfahrung als solche und darunter selbst unser eigenes Subjekt nur für Erscheinungen gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten einschärfte: praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kate-

---

a) Erdmann: „ihm".
b) Natorp, Adickes: „des".

gorie der Kausalität, nämlich der *Freiheit*, Realität verschafft (obgleich als praktischem Begriffe auch nur zum praktischen Gebrauche), also dasjenige, was dort bloß *gedacht* werden konnte, durch ein Faktum bestätigt. Hierbei erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unstreitige Behauptung der spekulativen Kritik, daß sogar das *denkende Subjekt ihm selbst* **in der inneren Anschauung** *bloß Erscheinung* sei, in der Kritik der praktischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung, so gut, daß man auf sie kommen muß, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte.*)

Hierdurch verstehe ich auch, warum die erheblichsten Einwürfe wider die Kritik, die mir bisher noch vorgekommen sind, sich gerade um diese zwei Angeln drehen: nämlich *einerseits* im theoretischen Erkenntnis geleugnete und im praktischen behauptete objektive Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien, *andererseits* die paradoxe Forderung, sich als Subjekt der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtsein zu machen. Denn solange man sich noch keine bestimmten Begriffe von Sittlichkeit und Freiheit machte, konnte man nicht erraten, was man einerseits der vorgeblichen Erscheinung als Noumen zum Grunde legen wolle, und andererseits, ob es überall auch möglich sei, sich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verstandes im theoretischen Gebrauche schon ausschließungsweise den bloßen Erscheinungen gewidmet hätte. Nur eine ausführliche Kritik der praktischen Vernunft [7]
kann alle diese Mißdeutung heben und die konse-

*) Die Vereinigung der Kausalität als Freiheit mit ihr als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, feststeht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im *reinen*, dieses im *empirischen* Bewußtsein vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.

quente Denkungsart, welche eben ihren größten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht setzen.

Soviel zur Rechtfertigung, warum in diesem Werke die Begriffe und Grundsätze der reinen spekulativen Vernunft, welche doch ihre besondere Kritik schon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem systematischen Gange einer zu errichtenden Wissenschaft sonst nicht wohl geziemt (da abgeurteilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müssen), doch hier erlaubt, ja nötig war: weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Übergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den sie dort von ihnen machte. Ein solcher Übergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neueren Gebrauche notwendig, um das neue Gleis von dem vorigen wohl zu unterscheiden und zugleich den Zusammenhang derselben bemerken zu lassen. Man wird also Betrachtungen dieser Art, unter anderen diejenige, welche nochmals auf den Begriff der Freiheit, aber im praktischen Gebrauche der reinen Vernunft gerichtet worden, nicht wie Einschiebsel betrachten, die etwa nur dazu dienen sollen, um Lücken des kritischen Systems der spekulativen Vernunft auszufüllen (denn dieses ist in seiner Absicht vollständig) um[a]), wie es bei einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen, sondern als wahre Glieder, die den Zusammenhang des Systems bemerklich machen, um Begriffe, die dort nur problematisch vorgestellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darstellung einsehen zu lassen. Diese Erinnerung geht vornehmlich den Begriff der Freiheit an, von dem man mit Befremdung bemerken muß, daß noch so viele ihn ganz wohl einzusehen und die Möglichkeit derselben[b]) erklären zu können sich rühmen, indem sie ihn bloß in psychologischer Beziehung betrachten, indessen daß, wenn sie ihn vorher in transzendentaler genau erwogen hätten, sie sowohl seine Unentbehrlichkeit

a) Kant: „und“; korr. Hartenstein.
b) 2. Aufl.: „desselben“.

als problematischen Begriffs in vollständigem Gebrauche der spekulativen Vernunft, als auch die völlige *Unbegreiflichkeit* desselben hätten erkennen und, wenn sie nachher mit ihm zum praktischen Gebrauche gingen, gerade auf die nämliche Bestimmung des letzteren in Ansehung seiner Grundsätze von selbst hätten kommen müssen, zu welcher sie sich sonst so ungern verstehen wollen. Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstoßes für alle *Empiristen*, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für *kritische* Moralisten, die da- [8] durch einsehen, daß sie notwendig *rational* verfahren müssen. Um deswillen ersuche ich den Leser, das, was zum Schlusse der Analytik über diesen Begriff gesagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu übersehen.

Ob ein solches System, als hier von der reinen praktischen Vernunft aus der Kritik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenige Mühe gemacht habe, um vornehmlich den rechten Gesichtspunkt, aus dem das Ganze derselben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muß ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurteilen überlassen. Es setzt zwar die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* voraus, aber nur insofern, als diese mit dem Prinzip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angibt und rechtfertigt*); sonst besteht es durch sich selbst. Daß die *Einteilung* aller praktischen Wissenschaften zur

*) Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine *neue Formel* aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine *Formel* bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

Vollständigkeit nicht mit beigefügt worden, wie es die Kritik der spekulativen Vernunft leistete, dazu ist auch gültiger Grund in der Beschaffenheit dieses praktischen Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die besondere Bestimmung der Pflichten als Menschenpflichten, um sie einzuteilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subjekt dieser Bestimmung (der Mensch) nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur soviel, als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nötig ist, erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt, die nur die Prinzipien ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll. Die Einteilung gehört also hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Kritik.

Ich habe einem gewissen wahrheitliebenden und scharfen, dabei also doch immer achtungswürdigen Rezensenten jener *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* auf seinen Einwurf: *daß der Begriff* [9] *des Guten dort nicht* (wie es seiner Meinung nach nötig gewesen wäre) *vor dem moralischen Prinzip festgesetzt worden**), in dem zweiten Hauptstücke

---

*) Man könnte mir noch den Einwurf machen: warum ich nicht auch den Begriff des *Begehrungsvermögens* oder des *Gefühls der Lust* vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig sein würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freilich die Definition daselbst so eingerichtet sein, daß das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Prinzip der praktischen Philosophie notwendig *empirisch* ausfallen müßte, welches doch allererst auszumachen ist und in dieser Kritik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie sein muß, um diesen streitigen Punkt, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen. — **Leben** ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das **Begehrungsvermögen** ist das *Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein.* **Lust** ist die *Vorstellung der Übereinstimmung des*

der Analytik, wie ich hoffe, Genüge getan; ebenso auch auf manche andere Einwürfe Rücksicht genommen, die mir von Männern zu Händen gekommen sind, die den Willen blicken lassen, daß die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt (denn die, so nur ihr altes System vor Augen haben, und bei denen schon vorher beschlossen ist, was gebilligt oder mißbilligt werden soll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege sein könnte); [10]
und so werde ich es auch fernerhin halten.

Wenn es um die Bestimmung eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele nach seinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu tun ist, so kann man zwar nach der Natur der menschlichen Erkenntnis nicht[a]) anders als von den Teilen derselben, ihrer genauen

---

Gegenstandes oder der Handlung mit den **subjektiven** Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts zur Handlung, es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden; das übrige leistet die Kritik selbst. Man wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d. i. Kategorien, zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig und wird dennoch oft verabsäumt, nämlich seinen Urteilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Kritik (der theoretischen sowohl als praktischen Vernunft) bemerken, daß sich in demselben mannigfaltige Veranlassung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatischen Gange der Philosophie zu ergänzen und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft[b]) macht, der aufs Ganze derselben geht.

---

a) 2. Aufl.: „nichts".
b) der Vernunft einen Gebrauch? [Natorp].

und (soviel als nach der jetzigen Lage unserer schon erworbenen Elemente[a]) derselben möglich ist) vollständigen Darstellung anfangen. Aber es ist noch eine zweite Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und architektonisch ist: nämlich die Idee des Ganzen richtig zu fassen und aus derselben alle jene Teile in ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander, vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen. Diese Prüfung und Gewährleistung ist nur durch die innigste Bekanntschaft mit dem System möglich, und die, welche in Ansehung der ersteren Nachforschung verdrossen gewesen, also diese Bekanntschaft zu erwerben nicht der Mühe wert geachtet haben, gelangen nicht zur zweiten Stufe, nämlich der Übersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden, und es ist kein Wunder, wenn sie allerwärts Inkonsequenzen finden, obgleich die Lücken, die diese vermuten lassen, nicht im System selbst, sondern bloß in ihrem eigenen unzusammenhängenden Gedankengange anzutreffen sind.

Ich besorge in Ansehung dieser Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnisart sich hier von selbst der Popularität nähert. Dieser Vorwurf konnte auch niemanden in Ansehung der ersteren Kritik beifallen, der sie nicht bloß durchgeblättert, sondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künsteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Begriffe keinen Mangel hat, ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leser jener Schrift populärere Ausdrücke wissen, die doch dem Gedanken ebenso angemessen sind, als mir jene zu sein scheinen, oder etwa die Nichtigkeit dieser Gedanken selbst, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzutun sich getrauen: so würden sie mich durch das erstere sehr

---

a) Erkenntnis? [Vorländer].

verbinden, denn ich will nur verstanden sein, in Ansehung des zweiten aber sich ein Verdienst um die Philosophie erwerben. Solange aber jene Gedanken noch stehen, zweifle ich sehr, daß ihnen angemessene [11] und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften.*)

---

*) Mehr (als jene Unverständlichkeit) besorge ich hier hin und wieder Mißdeutung in Ansehung einiger Ausdrücke, die ich mit größter Sorgfalt aussuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen. So hat in der Tafel der Kategorien der praktischen Vernunft, in dem Titel der Modalität, das Erlaubte und Unerlaubte (praktisch-objektiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächstfolgenden Kategorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen im gemeinen Sprachgebrauche beinahe einerlei Sinn; hier aber soll das erstere dasjenige bedeuten, was mit einer bloß möglichen praktischen Vorschrift in Einstimmung oder Widerstreit ist (wie etwa die Auflösung aller Probleme der Geometrie und Mechanik), das zweite, was in solcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt wirklich liegendes Gesetz steht; und dieser Unterschied der Bedeutung ist auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenngleich etwas ungewöhnlich. So ist es z. B. einem Redner als solchem unerlaubt, neue Worte oder Wortfügungen zu schmieden; dem Dichter ist es in gewissem Maße erlaubt; in keinem von beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es niemand wehren. Es ist hier nur um den Unterschied der Imperativen unter problematischem, assertorischem und apodiktischem Bestimmungsgrunde zu tun. Ebenso habe ich in derjenigen Note, wo ich die moralischen Ideen praktischer Vollkommenheit in verschiedenen philosophischen Schulen gegeneinander stellte, die Idee der Weisheit von der der Heiligkeit unterschieden, ob ich sie gleich selbst im Grunde und objektiv für einerlei erklärt habe. Allein ich verstehe an diesem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die sich der Mensch (der Stoiker) anmaßt, also subjektiv als Eigenschaft dem Menschen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch großen Staat trieb, besser das Charakteristische seiner Schule bezeichnen.) Aber der Ausdruck eines Postulats der reinen praktischen Vernunft konnte a) noch am meisten Mißdeutung veranlassen, wenn man damit die Bedeutung vermengte,

---

a) „könnte“ [Hartenstein]?

[12] Auf diese Weise wären denn nunmehr die Prinzipien a priori zweier Vermögen des Gemüts, des Erkenntnis- und Begehrungsvermögens, ausgemittelt und nach den Bedingungen, dem Umfange und Grenzen ihres Gebrauchs bestimmt, hierdurch aber zu einer systematischen, theoretischen sowohl als praktischen, Philosophie als Wissenschaft sicherer Grund gelegt.

Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar keine Erkenntnis a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Not. Es wäre ebensoviel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunfterkenntnis und Erkenntnis a priori einerlei. Aus einem Erfahrungssatze Notwendigkeit (*ex pumice aquam* [a]) auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftschluß, mithin auch nicht der Schluß aus der Analogie, welche eine wenigstens präsumierte Allgemeinheit und objektive Notwendigkeit ist und diese also doch immer voraussetzt) einem Urteile verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch. Subjektive Notwendigkeit, d. i.

welche die Postulate der reinen Mathematik haben, und welche apodiktische Gewißheit bei sich führen. Aber diese postulieren die *Möglichkeit einer Handlung*, deren Gegenstand man a priori theoretisch mit völliger Gewißheit als *möglich* voraus erkannt hat. Jenes aber postuliert die Möglichkeit eines *Gegenstandes* (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst aus apodiktischen *praktischen* Gesetzen, also nur zum Behuf einer praktischen Vernunft; da denn diese Gewißheit der postulierten Möglichkeit gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. i. in Ansehung des Objekts erkannte Notwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjekts zur Befolgung ihrer objektiven, aber praktischen Gesetze notwendige Annehmung, mithin bloß notwendige Hypothesis ist. Ich wußte für diese subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit keinen besseren Ausdruck auszufinden.

a) = aus Bimstein Wasser (d. i. etwas Unmögliches). Plautus, Persa I 1, 41.

Gewohnheit, statt der objektiven, die nur in Urteilen a priori stattfindet, unterschieben heißt der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urteilen, d. i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewissen vorhergehenden Zustand folgte, nicht sagen, daß man aus diesem auf jenes *schließen* könne (denn das würde objektive Notwendigkeit und Begriff von einer Verbindung a priori bedeuten), sondern nur ähnliche Fälle (mit den Tieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d. i. den Begriff der Ursache im Grunde als falsch und bloßen Gedankenbetrug verwerfen. Diesem Mangel der objektiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, daß man doch keinen Grund sähe, anderen vernünftigen Wesen eine andere Vorstellungsart beizulegen, wenn das einen gültigen Schluß abgäbe, so würde uns unsere Unwissenheit mehr Dienste zu Erweiterung unserer Erkenntnis leisten als alles Nachdenken. Denn bloß deswegen, weil wir andere vernünftige Wesen außer dem Menschen nicht kennen, würden wir ein Recht haben, sie als so beschaffen anzunehmen, wie wir uns erkennen, d. i. wir würden sie wirklich kennen. Ich erwähne hier nicht einmal, daß nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objektive Gültigkeit eines Urteils (d. i. die Gültigkeit desselben als [13]
Erkenntnisses) beweise, sondern, wenn jene auch zufälligerweise zuträfe, dieses doch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objekt abgeben könne; vielmehr die objektive Gültigkeit allein den Grund einer notwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache.

Hume würde sich bei diesem *System des allgemeinen Empirismus* in Grundsätzen auch sehr wohl befinden; denn er verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als daß statt aller objektiven Bedeutung der Notwendigkeit im Begriffe der Ursache eine bloß subjektive, nämlich Gewohnheit, angenommen werde, um der Vernunft alles Urteil über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abzusprechen; und er verstand sich gewiß sehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Prinzipien zugestand, Schlüsse mit aller logischen Bündigkeit daraus zu folgern. Aber so allgemein hat

selbst Hume den Empirismus nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuschließen. Er hielt ihre Sätze für analytisch, und wenn das seine Richtigkeit hätte, würden sie in der Tat auch apodiktisch sein, gleichwohl aber daraus kein Schluß auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philosophie apodiktische Urteile, nämlich solche, die synthetisch wären (wie der Satz der Kausalität), zu fällen, gezogen werden können. Nähme man aber den Empirismus der Prinzipien allgemein an, so wäre auch Mathematik damit eingeflochten[a].

Wenn nun diese mit der Vernunft, die bloß empirische Grundsätze zuläßt, in Widerstreit gerät, wie dieses in der Antinomie, da Mathematik die unendliche Teilbarkeit des Raumes unwidersprechlich beweist, der Empirismus aber sie nicht verstatten kann, unvermeidlich ist: so ist die größte mögliche Evidenz der Demonstration mit den vorgeblichen Schlüssen aus Erfahrungsprinzipien in offenbarem Widerspruch, und nun muß man, wie der Blinde des Cheselden[b], fragen: was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl? (Denn der Empirismus gründet sich auf einer gefühlten, der Rationalismus aber auf einer eingesehenen Notwendigkeit.) Und so offenbart sich der allgemeine Empirismus als der echte Skeptizismus, den man dem Hume fälschlich in so unbeschränkter Bedeutung beilegte*), da er wenigstens einen sicheren

---

*) Namen, welche einen Sektenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bei sich geführt; ungefähr so, als wenn jemand sagte: N. ist ein Idealist. Denn ob er gleich durchaus nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, daß unseren Vorstellungen äußerer Dinge wirkliche

---

a) So Hume im 4. Abschnitt seiner *Inquiry*. Anders in dem älteren *Treatise*, der Kant mithin nicht oder doch nicht genauer bekannt gewesen zu sein scheint.

b) W. Cheselden ist der Name eines englischen Anatomen, dessen *Osteographia* in Goethes Morphologie erwähnt wird, und dessen „Anatomie des menschlichen Körpers" (in deutscher Übersetzung) Göttingen 1790 erschien. Kant scheint (nach Natorp) obigen Bericht Kaestners Bearbeitung eines englischen Werks über Optik entnommen zu haben.

Probierstein der Erfahrung an der Mathematik übrig [14] ließ, statt daß jener schlechterdings keinen Probierstein derselben (der immer nur in Prinzipien a priori angetroffen werden kann) verstattet, obzwar diese doch nicht aus bloßen Gefühlen, sondern auch aus Urteilen besteht.

Doch da es in diesem philosophischen und kritischen Zeitalter schwerlich mit jenem Empirismus Ernst sein kann, und er vermutlich nur zur Übung der Urteilskraft und um durch den Kontrast die Notwendigkeit rationaler Prinzipien a priori in ein helleres Licht zu setzen, aufgestellt wird, so kann man es denen doch Dank wissen, die sich mit dieser sonst eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen.

Gegenstände äußerer Dinge korrespondieren, so will er doch, daß die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüte anhänge.

[15] # Einleitung.

Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft.

Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des bloßen Erkenntnisvermögens, und eine Kritik derselben in Absicht auf diesen Gebrauch betraf eigentlich nur das *reine* Erkenntnisvermögen, weil dieses Verdacht erregte, der sich auch hernach bestätigte, daß es sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände oder gar einander widerstreitende Begriffe verlöre. Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht), d. i. seine Kausalität zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen und hat sofern immer objektive Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund desselben[a]) sein könne? Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Kausalität, nämlich der der *Freiheit* ein;

---

a) Kant: „derselben“; korr. Hartenstein.

und wenn wir jetzt Gründe ausfindig machen können zu beweisen, daß diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der Tat zukomme, so wird dadurch nicht allein dargetan, daß reine Vernunft praktisch sein könne, sondern, daß sie allein, und nicht die empirisch-beschränkte, unbedingterweise praktisch sei. Folglich werden wir nicht eine Kritik der *reinen praktischen*, sondern nur der *praktischen* Vernunft überhaupt zu bearbeiten haben. [16] Denn reine Vernunft, wenn allererst dargetan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs[a]) enthält. Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, daß es eine solche gebe, ausgemacht ist, ist allein immanent; der empirisch-bedingte, der sich die Alleinherrschaft anmaßt, ist dagegen transzendent und äußert sich in Zumutungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältnis von dem ist, was von der reinen Vernunft im spekulativen Gebrauche gesagt werden konnte.

Indessen da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntnis hier dem praktischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Einteilung einer Kritik der praktischen Vernunft, dem allgemeinen Abrisse nach, der der spekulativen gemäß angeordnet werden müssen. Wir werden also eine *Elementarlehre* und *Methodenlehre* derselben, in jener als dem ersten Teile eine *Analytik* als Regel der Wahrheit und eine *Dialektik* als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urteilen der praktischen Vernunft, haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabteilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft sein. Denn in der gegenwärtigen werden wir von *Grundsätzen* anfangend zu *Begriffen* und von diesen allererst womöglich zu den Sinnen gehen; da wir hin-

a) Wille: „Richtschnur alles ihres Gebrauchs".

gegen bei der spekulativen Vernunft von den Sinnen anfingen und bei den Grundsätzen endigen mußten. Hiervon liegt der Grund nun wiederum darin, daß wir es jetzt mit einem Willen zu tun haben und die Vernunft nicht im Verhältnis auf Gegenstände, sondern auf diesen Willen und dessen Kausalität zu erwägen haben, da denn die Grundsätze der empirisch unbedingten Kausalität den Anfang machen müssen, nach welchem der Versuch gemacht werden kann, unsere Begriffe von dem Bestimmungsgrunde eines solchen Willens, ihre[a]) Anwendung auf Gegenstände, zuletzt auf das Subjekt und dessen Sinnlichkeit allererst festzusetzen. Das Gesetz der Kausalität aus Freiheit, d. i. irgend ein reiner praktischer Grundsatz, macht hier unvermeidlich den Anfang und bestimmt die Gegenstände, worauf er allein bezogen werden kann.

---

a) Kant: „ihrer"; korr. Vorländer (Adickes). Natorp: „und ihre".

Der

Kritik der praktischen Vernunft

erster Teil.

Elementarlehre

der

reinen praktischen Vernunft.

Erstes Buch. [19]

Die Analytik der reinen praktischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von den **Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft.**

§ 1.

Erklärung.

Praktische *Grundsätze* sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder *Maximen*, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber oder praktische *Gesetze*, wenn jene als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.

Anmerkung.

Wenn man annimmt, daß *reine* Vernunft einen praktisch, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so gibt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktischen Grundsätze bloße Maximen sein. In einem pathologisch affizierten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen wider die von ihm selbst erkannten praktischen Gesetze angetroffen werden. Z. B. es kann sich jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächt zu erdulden, und doch zugleich

einsehen, daß dieses kein praktisches Gesetz, sondern nur seine Maxime sei, dagegen als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens in einer und derselben Maxime mit sich selbst nicht zusammenstimmen könne. In der Naturerkenntnis sind die Prinzipien dessen, was geschieht (z. B. das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mitteilung der Bewegung) zugleich Gesetze der Natur;
[20] denn der Gebrauch der Vernunft ist dort theoretisch und durch die Beschaffenheit des Objekts bestimmt. In der praktischen Erkenntnis, d. i. derjenigen, welche es bloß mit Bestimmungsgründen des Willens zu tun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjekte zu tun hat, nämlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann. — Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung als Mittel zur Wirkung als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung[a]) ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objektiv und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. Jene bestimmen aber entweder die Bedingungen der Kausalität des vernünftigen Wesens als wirkender Ursache bloß in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben, oder sie bestimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend sein oder nicht. Die ersteren würden hypothetische Imperativen sein und bloße Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten; die zweiten würden dagegen kategorisch und allein praktische Gesetze sein. Maximen sind also zwar Grundsätze, aber nicht Imperativen. Die Imperativen selber aber, wenn sie be-

a) Adickes: „zur Handlung“.

dingt sind, d. i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, d. i. hypothetische Imperativen sind, sind zwar praktische *Vorschriften*, aber keine *Gesetze*. Die letzteren müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir, um diese hervorzubringen, zu tun sei, hinreichend bestimmen, mithin kategorisch sein, sonst sind es keine Gesetze; weil ihnen die Notwendigkeit fehlt, welche, wenn sie praktisch sein soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen unabhängig sein muß. Saget jemanden z. B., daß er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben, so ist dieses eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens. Man sieht aber gleich, daß der Wille hier auf etwas *anderes* verwiesen werde, wovon man voraussetzt, daß er *es* begehre, und dieses Begehren muß man ihm, dem Täter selbst, überlassen, ob er noch andere Hilfsquellen außer seinem selbst erworbenen Vermögen vorhersehe, oder ob er gar nicht hoffe, alt zu werden, oder sich denkt im Falle der Not dereinst schlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Notwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Notwendigkeit (denn ohne das wäre sie kein Imperativ), aber diese ist nur subjektiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjekten in gleichem Grade voraussetzen. Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, daß sie bloß *sich selbst* vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur [21] alsdann objektiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftiges Wesen von dem anderen unterscheiden. Nun sagt jemanden, er solle niemals lügenhaft versprechen, so ist dies eine Regel, die bloß seinen Willen betrifft; die Absichten, die der Mensch haben mag, mögen durch denselben erreicht werden können oder nicht; das bloße Wollen ist das, was durch jene Regel völlig a priori bestimmt werden soll. Findet sich nun, daß diese Regel praktisch richtig sei, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist.

Also beziehen sich praktische Gesetze allein auf den Willen unangesehen dessen, was durch die Kausalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letzteren (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahieren, um sie rein zu haben.

§ 2.

Lehrsatz I.

Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.

Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird. Wenn die Begierde nach diesem Gegenstande nun vor der praktischen Regel vorhergeht und die Bedingung ist, sie sich zum Prinzip zu machen[a]), so sage ich (erstlich): dieses Prinzip ist alsdann jederzeit empirisch. Denn der Bestimmungsgrund der Willkür ist alsdann die Vorstellung eines Objekts und dasjenige Verhältnis derselben zum Subjekt, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältnis aber zum Subjekt heißt die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Also müßte diese als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkür vorausgesetzt werden. Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden oder indifferent sein werde. Also muß in solchem Falle der Bestimmungsgrund der Willkür jederzeit empirisch sein, mithin auch das praktische materiale Prinzip, welches ihn als Bedingung voraussetzte.

Da nun (zweitens) ein Prinzip, das sich nur auf die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust (die jederzeit nur empirisch erkannt und nicht für alle vernünftige Wesen in gleicher Art gültig sein kann) gründet, zwar wohl für das

---

a) Kant: „machen"; korr. Grillo.

Subjekt, das sie besitzt, zu ihrer[a]) *Maxime*, aber auch für diese[a]) selbst (weil es ihm an objektiver Notwendigkeit, die a priori erkannt werden muß, [22] mangelt), nicht zum *Gesetze* dienen kann, so kann ein solches Prinzip niemals ein praktisches Gesetz abgeben.

§ 3.

Lehrsatz II.

Alle materialen praktischen Prinzipien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.

Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, sofern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf der *Empfänglichkeit* des Subjekts, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes *abhängt*; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung *auf ein Objekt* nach Begriffen, aber nicht auf das Subjekt nach Gefühlen ausdrückt. Sie ist also nur sofern praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subjekt von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit*, und das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Prinzip der Selbstliebe. Also sind alle materialen Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sofern gänzlich von *einerlei Art*, daß sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören.

Folgerung.

Alle *materialen* praktischen Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im *unteren* Be-

---

a) „seiner — dieses“? [Wille].

gehrungsvermögen, und gäbe es gar keine bloß *formalen* Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch *kein oberes Begehrungsvermögen* eingeräumt werden können.

Anmerkung I.

Man muß sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem *unteren* und *oberen Begehrungsvermögen* darin zu finden
[23] glauben können, ob die **Vorstellungen**, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den *Sinnen* oder dem *Verstande* ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens fragt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die *Vorstellung* dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur, wie sehr sie *vergnügt*. Wenn eine Vorstellung, sie mag immerhin im Verstande ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkür nur dadurch bestimmen kann, daß sie ein Gefühl einer Lust im Subjekte voraussetzt, so ist, daß sie ein Bestimmungsgrund der Willkür sei, gänzlich von der Beschaffenheit des inneren Sinnes abhängig, daß dieser nämlich dadurch mit Annehmlichkeit affiziert werden kann. Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Tätigkeit zur Hervorbringung des Objekts antreibt) nicht allein sofern von einerlei Art, daß es jederzeit bloß empirisch erkannt werden kann, sondern auch sofern, als es[a]) eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äußert, affiziert und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts als dem Grade verschieden sein kann. Wie würde man sonst zwischen zwei der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründen eine

---

a) 1. Aufl.: „er“.

Vergleichung der *Größe* nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen affiziert, vorzuziehen? Ebenderselbe Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungelesen zurückgeben, um die Jagd nicht zu versäumen, in der Mitte einer schönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu spät zu kommen, eine Unterhaltung durch vernünftige Gespräche, die er sonst sehr schätzt, verlassen, um sich an den Spieltisch zu setzen, sogar einen Armen, dem wohlzutun ihm sonst Freude ist, abweisen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Komödie zu bezahlen. Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er affiziert werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschließen. Sowie demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Wert angenommen wird, so fragt kein Mensch, wenn es ihm bloß an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur, *wie viel und großes Vergnügen* sie ihm auf die längste Zeit verschaffen. Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls den Willen zu bestimmen, gerne abstreiten möchten, können sich so- [24]
weit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was sie selbst vorher auf ein und ebendasselbe Prinzip gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu erklären. So findet sich z. B., daß man auch an bloßer *Kraftanwendung*, an dem Bewußtsein seiner Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatze entgegensetzen, an der Kultur der Geistestalente usw. Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht *feinere* Freuden und Ergötzungen, weil sie mehr wie andere in unserer

Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derselben vielmehr stärken und, indem sie ergötzen, zugleich kultivieren. Allein sie darum für eine andere Art, den Willen zu bestimmen als bloß durch den Sinn, auszugeben, da sie doch einmal zur Möglichkeit jener Vergnügen ein darauf in uns angelegtes Gefühl, als erste Bedingung dieses Wohlgefallens, voraussetzen, ist gerade so, als wenn Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, daß sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken und dann glauben, auf diese Art sich ein *geistiges* und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben. Wenn wir es mit dem *Epikur* bei der Tugend aufs bloße Vergnügen aussetzen, das sie verspricht, um den Willen zu bestimmen, so können wir ihn hernach nicht tadeln, daß er dieses mit denen der gröbsten Sinne für ganz gleichartig hält; denn man hat gar nicht Grund, ihm aufzubürden, daß er die Vorstellungen, wodurch dieses Gefühl in uns erregt würde, bloß den körperlichen Sinnen beigemessen hätte. Er hat von vielen derselben den Quell, soviel man erraten kann, ebensowohl in dem Gebrauch des höheren Erkenntnisvermögens gesucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Prinzip das Vergnügen selbst, das uns jene allenfalls intellektuellen Vorstellungen gewähren, und wodurch sie allein Bestimmungsgründe des Willens sein können, gänzlich für gleichartig zu halten. *Konsequent* zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen und wird doch am seltensten angetroffen. Die alten griechischen Schulen geben uns davon mehr Beispiele, als wir in unserem *synkretistischen* Zeitalter antreffen, wo ein gewisses *Koalitionssystem* widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publikum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von allem etwas und im ganzen nichts zu wissen und dabei in allen Sätteln gerecht zu sein. Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, soviel Verstand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine anderen Bestimmungsgründe, als die dem *unteren* Begehrungs-

vermögen angemessen sind, in sich fassen, und es gibt also entweder gar kein oberes[a]) Begehrungsvermögen, oder *reine Vernunft* muß für sich allein praktisch sein, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist, durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdann allein ist Vernunft, nur sofern sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen [25] ist), ein wahres *oberes* Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja *spezifisch* von diesem unterschieden, sodaß sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzuge Abbruch tut, sowie das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet. Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischenkommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, daß sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, *gesetzgebend* zu sein.

Anmerkung II.

Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit[b]) voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist; und dieses Bedürfnis betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjektiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder

a) „oberes" in Kants Handexemplar hinzugefügt.
b) 6. Aufl., Hartenstein: „Selbstgenügsamkeit".

Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Aber ebendarum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjekte bloß empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objektiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen *ebendenselben Bestimmungsgrund* des Willens enthalten müßte. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der *Objekte* aufs Begehrungsvermögen *allerwärts* zum Grunde liegt, so[a]) ist er er doch nur der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe und bestimmt nichts spezifisch, darum es doch in dieser praktischen Aufgabe allein zu tun ist, und ohne welche Bestimmung sie gar nicht aufgelöst werden kann. Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einemunddemselben Subjekt auf die Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein *subjektiv notwendiges* Gesetz (als Naturgesetz) ist also *objektiv* ein gar sehr *zufälliges* praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann; weil es bei der Begierde nach Glückseligkeit nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wieviel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe. Prinzipien der Selbstliebe können zwar allgemeine [26] Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten; alsdann sind es aber bloß theoretische Prinzipien*), z. B. wie derjenige, der gerne

a) „so" nach der 1. und 2. Aufl. von Natorp wiederhergestellt.

*) Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre *praktisch* genannt werden, sollten eigentlich *technisch* heißen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu tun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also ebenso theo-

Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe. Aber praktische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemals allgemein sein, denn der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals als allgemein auf dieselben Gegenstände gerichtet angenommen werden kann, gegründet.

Aber gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objekte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzes anzunehmen hätten, imgleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die ersteren zu erreichen, die anderen abzuhalten, durchgehends einerlei: so würde das *Prinzip der Selbstliebe* dennoch von ihnen durchaus für *kein praktisches Gesetz* ausgegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig. Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjektiv gültig und bloß empirisch und hätte diejenige Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objektive aus Gründen a priori; man müßte denn diese Notwendigkeit gar nicht für praktisch, sondern für bloß physisch ausgeben, nämlich daß die Handlung durch unsere Neigung uns ebenso unausbleiblich abgenötigt würde als das Gähnen, wenn wir andere gähnen sehen. Man würde eher behaupten können, daß es gar keine praktischen Gesetze gebe, sondern nur *Anratungen* zum Behuf unserer Begierden, als daß bloß subjektive Prinzipien zum Range praktischer Gesetze erhoben würden, die durchaus objektive und nicht bloß subjektive Notwendigkeit haben und durch Vernunft a priori, nicht durch Erfahrung (so empirisch allgemein diese auch sein mag) erkannt sein müssen. Selbst die Regeln einstimmiger Erscheinungen werden nur Naturgesetze (z. B. die mechanischen) genannt, wenn man sie entweder wirklich a priori erkennt oder doch (wie bei den chemischen) annimmt, sie würden a priori aus objektiven Gründen erkannt werden, wenn unsere Ein-

---

retisch als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen. Wem nun die letztere beliebt, der muß sich auch gefallen lassen, die erstere zu sein.

sicht tiefer ginge. Allein bei bloß subjektiven praktischen Prinzipien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, daß ihnen nicht objektive, sondern subjektive Bedingungen der Willkür zum Grunde liegen müssen; mithin, daß sie jederzeit nur als bloße Maximen, niemals aber als praktische Gesetze vorstellig gemacht werden dürfen. Diese letztere Anmerkung scheint beim ersten Anblicke bloße Wortklauberei zu sein; allein sie ist[a]) die Wortbestimmung des allerwichtigsten Unterschiedes, der nur in praktischen Untersuchungen in Betrachtung kommen mag.

[27]

§ 4.

Lehrsatz III.

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines praktischen Prinzips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letzteren oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust oder Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz sein. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjektiv-praktischen Prinzipien d. i. Maximen entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der *jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.

a) Das fehlende „sie ist“ in Kants Handexemplar ergänzt; Hartenstein[2] (Kirchmann): „sie enthält“.

Anmerkung.

Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein Depositum in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe. Ein praktisches Gesetz, was ich dafür erkenne, muß sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun: mein Wille steht unter einem praktischen Gesetze, so kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben an- [28] führen; denn diese, weit gefehlt, daß sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein sollte, so muß sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben.

Es ist daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die Maxime, dadurch sich jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es[a]) darum für ein allgemein praktisches Gesetz auszugeben. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die All-

---

a) „sie"? [Adickes].

gemeinheit eines Gesetzes geben wollte, gerade das äußerste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille aller hat alsdann nicht einunddasselbe Objekt, sondern ein jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise auch mit anderer ihren Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befaßt werden können. Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zugrunde richtenden Eheleute schildert: O wunderbare Harmonie, was er will, will auch sie usw., oder was von der Anheischigmachung König Franz des Ersten gegen Kaiser Karl den Fünften erzählt wird: Was mein Bruder Karl haben will (Mailand), das will ich auch haben. Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äußeren Gesetzgebung, aber auch ebensowenig zur inneren; denn jeder[a]) legt sein[b]) Subjekt, ein anderer aber ein anderes Subjekt der Neigung zum Grunde, und in jedem Subjekt selber ist bald die bald eine andere im Vorzuge des Einflusses. Ein Gesetz ausfindig zu machen, das sie insgesamt unter dieser Bedingung, nämlich mit allseitiger Einstimmung regierte, ist schlechterdings unmöglich.

§ 5.

Aufgabe I.

Vorausgesetzt, daß die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sei: die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar ist.

Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann und mithin kein

a) Hartenstein: „jener“.
b) 4.—6. Aufl: „ein“.

Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört, so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erschei- [29]
nungen sein müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form, so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise aufeinander gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt *Freiheit* im strengsten, d. i. transzendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.

§ 6.

Aufgabe II.

Vorausgesetzt daß ein Wille frei sei: das Gesetz zu finden, welches ihn allein notwendig zu bestimmen tauglich ist.

Da die Materie des praktischen Gesetzes, d. i. ein Objekt der Maxime, niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber, als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar sein muß: so muß ein freier Wille, unabhängig von der *Materie* des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber außer der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, sofern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens[a]) ausmachen kann.

Anmerkung.

Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselsweise aufeinander zurück. Ich frage hier

a) Hartenstein: „freien Willens“.

nun nicht, ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere *Erkenntnis* des Unbedingt-Praktischen *anhebe*, ob von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann sie[a]) nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr[b]) erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen, denn Erfahrung gibt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. Also ist es das *moralische Gesetz*, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns [30] *zuerst* darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt. Wie ist aber auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, ebenso wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, achthaben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtsein eines reinen Verstandes aus dem[c]) letzteren. Daß dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sei, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdecke, mithin *praktische Vernunft* zuerst der spekulativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriffe aufstelle, um sie durch denselben in die größte Verlegenheit zu setzen: erhellt schon daraus, daß, da aus dem Begriffe der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann[d]), sondern hier immer Naturmecha-

a) Kant: „es"; korr. Vorländer.
b) Kant: „sein"; korr. Hartenstein.
c) „den" (sc. Gesetzen oder Grundsätzen)? [Natorp].
d) Adickes: „darf".

nismus den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn sie zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich bei einem so sehr wie bei dem anderen in Unbegreiflichkeiten verwickelt, indessen daß doch der letztere (Mechanismus) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde? Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte? Ob er es tun würde oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.

§ 7

Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft.

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

[31] Anmerkung.

Die reine Geometrie hat Postulate als praktische Sätze, die aber nichts weiter enthalten als die Voraussetzung, daß man etwas tun *könne*, wenn etwas gefordert würde, man *solle* es tun, und diese sind die einzigen Sätze derselben, die ein Dasein betreffen. Es sind also praktische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens. Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin als kategorisch praktischer Satz a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist), objektiv bestimmt wird. Denn reine, *an sich praktische Vernunft* ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin, als reiner Wille, *durch die bloße Form des Gesetzes* als bestimmt gedacht und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen. Die Sache ist befremdlich genug und hat ihresgleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntnis nicht. Denn der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also bloß problematisch ist, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen etwas zu entlehnen, als Gesetz unbedingt geboten. Es ist aber auch nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist (denn da wäre die Regel immer physisch bedingt), sondern eine Regel, die bloß den Willen in Ansehung der Form seiner Maximen a priori bestimmt, und da ist ein Gesetz, welches bloß zum Behuf der *subjektiven* Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die *objektive* Form eines Gesetzes überhaupt, wenigstens zu denken nicht unmöglich. Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthe-

tischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken, daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic iubeo*[a]) ankündigt.

Folgerung.

Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.

Anmerkung. [32]

Das vorher genannte Faktum ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet. Dieses Prinzip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens unangesehen aller subjektiven Verschiedenheiten[b]) desselben macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftigen Wesen, sofern sie überhaupt einen Willen, d. i. ein Vermögen haben, ihre Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen, mithin sofern sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach praktischen Prinzipien a priori (denn diese haben allein diejenige Notwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatze fordert), fähig sind. Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle

---

a) Wohl nach Juvenals bekanntem Wort: *Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* (Sat. VI, 223).

b) 6. Aufl. und Hartenstein: „Verschiedenheit".

endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar als vernünftigem Wesen einen *reinen*, aber als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen keinen *heiligen* Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein *Imperativ*, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältnis eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist *Abhängigkeit*, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine *Nötigung*, obzwar durch bloße Vernunft und deren[a]) objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum *Pflicht* heißt, weil eine pathologisch affizierte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkür einen Wunsch bei sich führt, der aus *subjektiven* Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objektiven Bestimmungsgrunde oft entgegen sein kann und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellektueller Zwang genannt werden kann, als moralischer Nötigung bedarf. In der allergenugsamsten Intelligenz wird die Willkür als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objektiv Gesetz sein könnte[b]), mit Recht vorgestellt, und der Begriff der *Heiligkeit*, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle praktischen, aber doch über alle praktisch-einschränkenden Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum *Urbilde* dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus
[33] seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum

a) Kant: „dessen"; korr. Hartenstein.
b) Kant: „konnte"; korr. Hartenstein.

beständigen Fortschreiten sicher zu sein: d. i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet sein kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodiktische Gewißheit wird und als Überredung sehr gefährlich ist.

§ 8.

Lehrsatz IV.

Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. *Jene Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im *positiven* Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d. i. der[a]) Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anderes als das Objekt einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz **als Bedingung der Möglichkeit desselben** hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche

---

a) „die"? [Natorp].

Weise niemals die allgemein-gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Prinzip einer *reinen* praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenngleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig sein sollte.

[34] Anmerkung I.

Zum praktischen Gesetze muß also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bei sich führt. Denn das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre als die empirische, und die Notwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnotwendigkeit sein soll, kann also bloß in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen. Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjektiven Bedingungen, die ihr[a]) keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen als lediglich die bedingte (im Falle ich dieses oder jenes *begehre*, was ich alsdann tun müsse, um es wirklich zu machen) verschaffen, und sie drehen sich insgesamt um das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit*. Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdann die bestimmende Ursache der Willkür sein würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden und daher niemals den Grund zu einer notwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. So wird fremder Wesen Glückseligkeit das Objekt

---

a) „ihnen"? [Natorp].

des Willens eines vernünftigen Wesens sein können. Wäre sie aber der Bestimmungsgrund der Maxime, so müßte man voraussetzen, daß wir in dem Wohlsein anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfnis finden, sowie die sympathetische Sinnesart bei Menschen es mit sich bringt. Aber dieses Bedürfnis kann ich nicht bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott gar nicht) voraussetzen. Also kann zwar die Materie der Maxime bleiben; sie muß aber nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. Also die bloße Form eines Gesetzes, welche[a]) die Materie einschränkt, muß zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen.[b]) Die Materie sei z. B. meine eigene Glückseligkeit. Diese, wenn ich sie jedem beilege (wie ich es denn in der Tat bei endlichen Wesen tun darf), kann nur alsdann ein *objektives* praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre in dieselbe mit einschließe. Also entspringt das Gesetz, anderer Glückseligkeit zu befördern, nicht von der Voraussetzung, daß dieses[c]) ein Objekt für jedes seine Willkür sei, sondern bloß daraus, daß die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objektive Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird; und also war das Objekt (anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die bloße gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen und sie [35] so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen, aus welcher Einschränkung, und nicht dem Zusatz einer äußeren Triebfeder, alsdann der Begriff der *Verbindlichkeit*, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die Glückseligkeit anderer zu erweitern, allein entspringen konnte.[d])

---

a) Kant: „welches“; korr. Vorländer; vgl. unten Zeile 29 f.
b) „voraussetzen“? [Natorp].
c) „diese“? [Vorländer].
d) Kant: „könnte“; korr. Natorp.

Anmerkung II.

Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird; wozu, wie ich oben gezeigt habe, alles überhaupt gezählt werden muß, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Dieser Widerstreit ist aber nicht bloß logisch, wie der zwischen empirisch-bedingten Regeln, die man doch zu notwendigen Erkenntnisprinzipien erheben wollte, sondern praktisch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zugrunde richten; so aber kann sie sich nur noch in den kopfverwirrenden Spekulationen der Schulen erhalten, die dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen kostet, aufrecht zu erhalten.

Wenn ein dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bei dir wegen eines falschen abgelegten Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinte, daß er zuerst die seinem Vorgeben nach heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdann die Vorteile herzählte, die er sich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung sicher zu sein, selbst wider die von seiten deiner selbst, dem er das Geheimnis darum allein offenbart, damit er es zu aller Zeit ableugnen könne; dann aber im ganzen Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Menschenpflicht ausgeübt: so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen oder mit Abscheu davon zurückbeben, ob du gleich, wenn jemand bloß auf eigene Vorteile seine Grundsätze gesteuert hat, wider diese Maßregel nicht das mindeste einzuwenden hättest. Oder setzet: es empfehle euch jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet, und, um euch Zutrauen einzuflößen, rühmte er ihn als einen klugen Menschen, der sich auf seinen eigenen Vorteil meister-

haft verstehe, auch als einen rastlos wirksamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeigehen ließe; endlich, damit auch ja nicht Besorgnisse wegen eines pöbelhaften Eigennutzes desselben im Wege stünden, rühmte er, wie er recht fein zu leben verstünde, nicht im Geldsammeln oder brutaler Üppigkeit, sondern in der Erweiterung seiner Kenntnisse, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, selbst im Wohltun der Dürftigen sein Vergnügen suchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Wert oder Unwert nur vom Zwecke entlehnen) nicht bedenklich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hierzu, sobald er nur wisse, daß er [36] es unentdeckt und ungehindert tun könne, so gut wie sein eigenes wäre: so würdet ihr entweder glauben, der Empfehlende habe euch zum besten, oder er habe den Verstand verloren. — So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, daß selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der anderen gehöre, gar nicht verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bei einer so offenbaren Wahrheit überflüssig scheinen, allein sie dienen wenigstens dazu, dem Urteile der gemeinen Menschenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verschaffen.

Das Prinzip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Objekte machte. Denn weil dieser ihre Erkenntnis auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urteil darüber gar sehr von jedes seiner Meinung, die noch dazu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl generelle, aber niemals universelle Regeln, d. i. solche, die im Durchschnitte am öftesten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und notwendig gültig sein müssen, geben; mithin können keine praktischen Gesetze darauf gegründet werden. Ebendarum, weil hier ein Objekt der Willkür der Regel derselben zum Grunde gelegt[a]) und also vor dieser vorhergehen muß, so kann diese nicht worauf anderes als auf das, was man

a) sc. werden.

empfiehlt[a]), und also auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muß die Verschiedenheit des Urteils endlos sein. Dieses Prinzip schreibt also nicht allen vernünftigen Wesen ebendieselben praktischen Regeln vor, ob sie zwar unter einem gemeinsamen Titel, nämlich dem der Glückseligkeit, stehen. Das moralische Gesetz wird aber nur darum als objektiv notwendig gedacht, weil es für jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat.

Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) *rät* bloß an; das Gesetz der Sittlichkeit *gebietet*. Es ist aber doch ein großer Unterschied zwischen dem, wozu man uns *anrätig* ist, und dem, wozu wir *verbindlich* sind.

Was nach dem Prinzip der Autonomie der Willkür zu tun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu tun sei, schwer und erfordert Weltkenntnis; d. i.: was *Pflicht* sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt und erfordert viel Klugheit, um die praktisch darauf gestimmte[b]) Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann und zwar die pünktlichste Befolgung. Es muß also zu der[c]) Beurteilung dessen, was nach ihm zu tun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.

Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge [37] zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit, der empirisch-bedingten Vorschrift der Glückseligkeit nur selten, und bei weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für jedermann möglich. Die Ursache ist, weil es bei dem ersteren nur auf die

---

a) Hartenstein: „empfindet“.
b) 6. Aufl. und Hartenstein: „bestimmte“.
c) „muß also die“? [Natorp].

Maxime ankommt, die echt und rein sein muß, bei der letzteren aber auch auf die Kräfte und das physische Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen. Ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht; denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will. Man müßte ihm bloß die Maßregeln gebieten oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn deren Vorschrift will erstlich eben nicht jedermann gerne gehorchen, wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist, und was die Maßregeln betrifft, wie er dieses Gesetz befolgen könne, so dürfen diese hier nicht gelehrt werden; denn was er in dieser Beziehung will[a]), das kann er auch.

Der im Spiel *verloren* hat, kann sich wohl über sich selbst und seine Unklugheit *ärgern*; aber wenn er sich bewußt ist, im Spiel *betrogen* (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muß er sich selbst *verachten*, sobald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht. Dieses muß also doch wohl etwas anderes als das Prinzip der eigenen Glückseligkeit sein. Denn zu sich selber sagen zu müssen: ich bin ein *Nichtswürdiger*, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß doch ein anderes Richtmaß des Urteils haben, als sich selbst Beifall zu geben und zu sagen: ich bin ein *kluger* Mensch, denn ich habe meine Kasse bereichert.

Endlich ist noch etwas in der Idee unserer praktischen Vernunft, welches die Übertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nämlich ihre *Strafwürdigkeit*. Nun läßt sich mit dem Begriffe einer Strafe als einer solchen doch gar nicht das Teilhaftigwerden der Glückseligkeit verbinden. Denn obgleich der, so da straft, wohl zugleich die gütige Absicht haben kann, diese Strafe auch auf diesen Zweck zu richten, so muß sie doch zuvor als Strafe, d. i. als bloßes Übel für sich selbst gerechtfertigt sein, sodaß der Gestrafte, wenn es dabei bliebe und er auch auf keine sich

---

a) 2. Aufl.: „tun will“.

hinter dieser Härte verbergende Gunst hinaussähe, selbst gestehen muß, es sei ihm recht geschehen und sein Los sei seinem Verhalten vollkommen angemessen. In jeder Strafe als solcher muß zuerst Gerechtigkeit sein, und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf diese hat der Strafwürdige nach seiner Aufführung nicht die mindeste Ursache sich Rechnung zu machen. Also ist Strafe ein physches Übel, welches, wenn es auch nicht als *natürliche* Folge mit dem Moralisch-Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Prinzipien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müßte. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die physischen Folgen in Ansehung des Täters zu sehen, für sich strafbar ist, d. i. Glückseligkeit (wenigstens zum Teil) verwirkt, so wäre es offenbar ungereimt zu sagen: das Verbrechen habe darin eben bestanden, daß er sich eine Strafe zugezogen hat, indem er seiner eigenen Glück-
[38] seligkeit Abbruch tat (welches nach dem Prinzip der Selbstliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens sein müßte). Die Strafe würde auf diese Art der Grund sein, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müßte vielmehr darin bestehen, alle Bestrafung zu unterlassen und selbst die natürliche zu verhindern; denn alsdann wäre in der Handlung nichts Böses mehr, weil die Übel, die sonst darauf folgten, und um deren willen die Handlung allein böse hieß, nunmehr abgehalten wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maschinenwerk in der Hand einer höheren Macht anzusehen, welches vernünftige Wesen dadurch zu ihrer Endabsicht (der Glückseligkeit) in Tätigkeit zu setzen allein dienen sollte, ist gar zu sichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus ihres Willens, als daß es nötig wäre uns hierbei aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich ebenso unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der und nicht die Vernunft das moralische Gesetz bestimmt, nach welchem das Bewußtsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe

und Schmerz verbunden wäre, und so alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen. Ohne das hierher zu ziehen, was oben gesagt worden, will ich nur die Täuschung bemerken, die hierbei vorgeht. Um den Lasterhaften als durch das Bewußtsein seiner Vergehungen mit Gemütsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, sowie den, welchen das Bewußtsein pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muß man doch die Wichtigkeit dessen, was wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes und den unmittelbaren Wert, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen gibt, vorher schätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewußtsein seiner Angemessenheit zu demselben[a]) und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen Übertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also diese Zufriedenheit oder Seelenunruhe[b]) nicht vor der Erkenntnis der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können. Daß übrigens, sowie vermöge der Freiheit der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung diesem Bestimmungsgrunde gemäß subjektiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu kultivieren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müßten wir uns ein Gefühl

a) sc. dem Gesetz; Kant: „derselben"; korr. Vorländer.
b) 2.—6. Aufl.: „Seelenruhe". Nach der 1. Aufl. von Natorp wiederhergestellt, vgl. auch vorige Seite, Zeile 42.

eines Gesetzes als eines solchen denken und das zum [39] Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben und an deren Statt bloß ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist geratender Neigungen setzen würde.

Wenn wir nun unseren *formalen* obersten Grundsatz der reinen praktischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen *materialen* Prinzipien der Sittlichkeit vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrigen als solche, dadurch wirklich zugleich alle möglichen anderen Fälle außer einem einzigen formalen[a]) erschöpft sind, vorstellig machen und so durch den Augenschein beweisen, daß es vergeblich sei, sich nach einem anderen Prinzip als dem jetzt vorgetragenen umzusehen. — Alle möglichen Bestimmungsgründe des Willens sind nämlich entweder bloß *subjektiv* und also empirisch, oder auch *objektiv* und rational; beide aber entweder *äußere* oder *innere*.

---

a) „formalen" würde besser hinter „vorgetragenen" (Zeile 16) passen und ist vielleicht nur durch ein Versehen an seine jetzige Stelle gekommen, wie Natorp mit Recht vermutet.

Praktische materiale Bestimmungsgründe

im Prinzip der Sittlichkeit sind

subjektive				objektive	
äußere:		innere:		innere:	äußere:
der Erziehung (nach Montaigne)	der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville)	des physischen Gefühls (nach Epikur)	des moralischen Gefühls (nach Hutcheson)	der Vollkommenheit (nach Wolff und den Stoikern)	des Willens Gottes (nach Crusius und anderen theologischen Moralisten).

[41] Die auf der linken Seite stehenden sind insgesamt empirisch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Prinzip der Sittlichkeit. Aber die auf der rechten Seite gründen sich auf die Vernunft (denn Vollkommenheit, als *Beschaffenheit* der Dinge, und die höchste Vollkommenheit in *Substanz* vorgestellt, d. i. Gott, sind beide nur durch Vernunftbegriffe zu denken). Allein der erstere Begriff, nämlich der *Vollkommenheit*, kann entweder in *theoretischer* Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts als Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art (transzendentale), oder eines Dinges bloß als Dinges überhaupt (metaphysische), und davon kann hier nicht die Rede sein. Der Begriff der Vollkommenheit in *praktischer* Bedeutung aber ist die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Vollkommenheit, als *Beschaffenheit* des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anderes als *Talent* und, was dieses stärkt oder ergänzt, *Geschicklichkeit*. Die höchste Vollkommenheit in *Substanz*, d. i. Gott, folglich äußerliche (in praktischer Absicht betrachtet), ist die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der *Vollkommenheit* (einer inneren an uns selbst oder einer äußeren an Gott) allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber als *Objekt*, welches vor der Willensbestimmung durch eine praktische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer solchen enthalten muß, mithin die *Materie* des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum *Epikurischen* Prinzip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprinzip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann (wie denn Talente und ihre Beförderung nur, weil sie zu Vorteilen des Lebens beitragen, oder der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges praktisches Prinzip, zum Objekte des Willens genommen worden, nur durch die *Glückseligkeit*, die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden können), so folgt *erstlich*: daß alle hier auf-

gestellten Prinzipien *material* sind; *zweitens*: daß sie alle möglichen materialen Prinzipien befassen, und daraus *endlich* der Schluß: daß, weil materiale Prinzipien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind (wie bewiesen worden), das *formale praktische Prinzip* der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß, das *einzige mögliche* sei, welches zu kategorischen Imperativen, d. i. praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen), und überhaupt zum Prinzip der Sittlichkeit sowohl in der Beurteilung als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen in Bestimmung desselben tauglich ist.

I. [42]

Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft.

Diese Analytik tut dar, daß reine Vernunft praktisch sein, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen den Willen bestimmen könne, — und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweist, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt. — Sie zeigt zugleich, daß dieses Faktum mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei sei, wodurch der Wille eines vernünftigen Wesens, das, als zur Sinnenwelt gehörig, sich gleich anderen wirksamen Ursachen notwendig den Gesetzen der Kausalität unterworfen erkennt, im Praktischen doch zugleich sich auf einer anderen Seite, nämlich als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewußt ist, zwar nicht einer besonderen Anschauung seiner selbst, sondern gewissen dynamischen Gesetzen gemäß, die die Kausalität desselben in der Sinnenwelt bestimmen können; denn daß Freiheit, wenn sie uns beigelegt

wird, uns in eine intelligibele Ordnung der Dinge versetze, ist anderwärts[a]) hinreichend bewiesen worden.

Wenn wir nun damit den analytischen Teil der Kritik der reinen spekulativen Vernunft vergleichen, so zeigt sich ein merkwürdiger Kontrast beider gegeneinander. Nicht Grundsätze, sondern reine sinnliche *Anschauung* (Raum und Zeit) war daselbst das erste Datum, welches Erkenntnis a priori und zwar nur für Gegenstände der Sinne möglich machte. — Synthetische Grundsätze aus bloßen Begriffen ohne Anschauung waren unmöglich, vielmehr konnten diese nur in Beziehung auf jene, welche sinnlich war, mithin auch nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung stattfinden, weil die Begriffe des Verstandes, mit dieser Anschauung verbunden, allein diejenige Erkenntnis möglich machen, welche wir Erfahrung nennen. — Über die Erfahrungsgegenstände hinaus, also von Dingen als Noumenen wurde der spekulativen Vernunft alles Positive einer *Erkenntnis* mit völligem Rechte abgesprochen. — Doch leistete diese soviel, daß sie den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit setzte und z. B. die Freiheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundsätzen und Einschränkungen der reinen theoretischen Ver-
[43] nunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von solchen Gegenständen irgend etwas Bestimmtes und Erweiterndes zu erkennen zu geben, indem sie vielmehr alle Aussicht dahin gänzlich abschnitt.

Dagegen gibt das moralische Gesetz, wenngleich keine *Aussicht*, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar *positiv bestimmt* und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen läßt.

Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer *sinnlichen Natur* (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer *übersinnlichen Natur*, verschaffen, ohne doch jener

a) sc. in der *Grundlegung* (Bd. 41 der Ph. B.).

ihrem Mechanismus Abbruch zu tun. Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur ebenderselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge von der Erkenntnis abhängt, praktisch sind, so ist die übersinnliche Natur, soweit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anderes als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz; welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben existieren soll. Man könnte jene die urbildliche (*natura archetypa*), die wir bloß in der Vernunft erkennen, diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren als Bestimmungsgrundes des Willens enthält, die nachgebildete (*natura ectypa*) nennen. Denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetz der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt[a]), als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen.

Daß diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst.

Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugnis abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft [43] geprüft wird, so sehe ich immer danach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gelte. Es ist offenbar, in dieser Art würde es jedermann zur Wahrhaftigkeit nötigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen

a) Eher verständlich wäre die Stellung: „der Sinnenwelt die Form“.

für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen. Ebenso wird die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie sein müßte, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde niemand in einer solchen Natur sein Leben willkürlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung sein, und so in allen übrigen Fällen. Nun ist aber in der wirklichen Natur, sowie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freie Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, oder auch in eine solche, die nach ihnen angeordnet wäre, von selbst paßten; vielmehr sind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unseren Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muß dieses die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur sein, der wir, wenigstens in praktischer Beziehung, objektive Realität geben, weil wir sie als Objekt unseres Willens als reiner vernünftiger Wesen ansehen.

Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die einem Willen (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben[a]) auf seine freien Handlungen hat) unterworfen ist, beruht darauf, daß bei jener die Objekte Ursachen der Vorstellungen sein müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von den Objekten sein soll, sodaß die Kausalität derselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann.

a) „desselben“ zu streichen? [Natorp].

Die zwei Aufgaben also: wie reine Vernunft *einerseits* a priori Objekte *erkennen*, und wie sie *andererseits* unmittelbar ein Bestimmungsgrund des [45] Willens, d. i. der Kausalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objekte (bloß durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes[a]) sein könne, sind sehr verschieden.

Die erste, als zur Kritik der reinen spekulativen Vernunft gehörig, erfordert, daß zuvor erklärt werde, wie Anschauungen, ohne welche uns überall kein Objekt gegeben und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, a priori möglich sind, und ihre Auflösung fällt dahin aus, daß sie insgesamt nur sinnlich sind, daher auch keine spekulative Erkenntnis möglich werden lassen, die weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, und daß daher alle Grundsätze jener reinen spekulativen[b]) Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung entweder von gegebenen Gegenständen oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen.

Die zweite, als zur Kritik der praktischen Vernunft gehörig, fordert keine Erklärung, wie die Objekte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt als Aufgabe der theoretischen Naturerkenntnis der Kritik der spekulativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermittelst empirischer Vorstellungen[c]) als Bestimmungsgründe geschehe, oder ob auch reine Vernunft praktisch und ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung sein würde. Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unseren freien Willen sein könne, bedarf keiner Anschauung a priori (einer intelligibelen Welt), die in diesem Falle als übersinnlich für uns auch unmöglich sein müßte. Denn es kommt

---

a) „Gesetze"? [Vorländer].
b) Kant: „praktischen"; korr. Grillo, Kehrbach.
c) Kant: „Vorstellung"; korr. Hartenstein.

nur auf den Bestimmungsgrund des Wollens in den Maximen desselben an, ob jener empirisch oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Gesetzmäßigkeit derselben überhaupt) sei, und wie er letzteres sein könne. Ob die Kausalität des Willens zur Wirklichkeit der Objekte zulange oder nicht, bleibt den theoretischen Prinzipien der Vernunft zu beurteilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objekte des Wollens, deren Anschauung also in der praktischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht. Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben als eines freien Willens kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn wenn der *Wille* nur für die reine Vernunft gesetzmäßig ist, so mag es mit dem *Vermögen* desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle; es mag nach diesen Maximen der
[46] Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft praktisch, d. i. unmittelbar willenbestimmend sein könne, gar nicht.

In diesem Geschäft kann sie also ohne Tadel und muß sie von reinen praktischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseins in der intelligibelen Welt, nämlich der Freiheit, zum Grunde. Denn dieser bedeutet nichts anderes, und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber notwendig, oder umgekehrt: diese ist notwendig, weil jene Gesetze als praktische Postulate notwendig sind. Wie nun dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze oder, welches einerlei ist, das der Freiheit möglich sei, läßt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl verteidigen.

Die *Exposition* des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft ist nun geschehen, d. i. erstlich, was er enthalte, daß er gänzlich a priori und unabhängig von empirischen Prinzipien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen anderen praktischen Grundsätzen unterscheide, gezeigt worden. Mit der

Deduktion, d. i. der Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori, darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging. Denn diese bezogen sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung, nämlich auf Erscheinungen, und man konnte beweisen, daß nur dadurch, daß diese Erscheinungen nach Maßgabe jener Gesetze unter die Kategorien gebracht werden, diese Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung *erkannt* werden können, folglich alle mögliche Erfahrung diesen Gesetzen angemessen sein müsse. Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moralischen Gesetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht die Erkenntnis von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgendwodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern eine Erkenntnis, sofern sie der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dieselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann.

Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen ge- [47]
langt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch ebensowenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduktion aus Erkenntnisquellen a priori empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber in Ansehung des reinen praktischen Vernunftvermögens auch benommen. Denn was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprinzipien abhängig sein, für dergleichen aber reine und doch praktische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind, und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt

daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte.[a]) Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch keine Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch keine[b]) Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.

Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips, nämlich daß es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen[c]), die spekulative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Kausalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche) wenigstens als möglich annehmen mußte: nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweist, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, sowie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Kausalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität.

[48] Diese Art von Kreditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Prinzip der Deduktion der Freiheit, als einer Kausalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit *anzunehmen* genötigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben statt aller

---

a) 1. und 4.—6. Aufl.: „konnte".
b) „keine", Zusatz Grillos.
c) sc. kann.

Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moralische Gesetz beweist seine Realität dadurch auch für die Kritik der spekulativen Vernunft genugtuend, daß es einer bloß negativ gedachten Kausalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nötig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum ersten Male objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren *transzendenten* Gebrauch in einen *immanenten* (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache[a]) zu sein) verwandelt.

Die Bestimmung der Kausalität der Wesen in der Sinnenwelt als einer solchen konnte niemals unbedingt sein, und dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen notwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich von selbst bestimmende Kausalität geben. Daher war die Idee der Freiheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfnis, sondern, *was deren Möglichkeit betrifft*, ein analytischer Grundsatz der reinen spekulativen Vernunft. Allein da es schlechterdings unmöglich ist, ihr gemäß ein Beispiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Ursachen der Dinge als Erscheinungen keine Bestimmung der Kausalität, die schlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, so konnten wir nur den *Gedanken* von einer frei handelnden Ursache, wenn wir diesen auf ein Wesen in der Sinnenwelt, sofern es andererseits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden, *verteidigen*, indem wir zeigten, daß es sich nicht widerspreche, alle seine Handlungen als physisch bedingt, sofern sie Erscheinungen sind, und doch zugleich die Kausalität derselben, sofern das handelnde Wesen ein Verstandeswesen ist, als physisch unbedingt anzusehen und so den Begriff der Freiheit zum regulativen Prinzip

---

a) Kant: „Ursachen“; korr. Hartenstein.

der Vernunft zu machen; wodurch ich zwar den Gegenstand, dem dergleichen Kausalität beigelegt wird, gar nicht erkenne, was er sei, aber doch das Hindernis wegnehme, indem ich einerseits in der Erklärung der Weltbegebenheiten, mithin auch der Handlungen ver- [49] nünftiger Wesen dem Mechanismus der Naturnotwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit widerfahren lasse, andererseits aber der spekulativen Vernunft den für sie leeren Platz offen erhalte, nämlich das Intelligibele, um das Unbedingte dahin zu versetzen. Ich konnte aber diesen Gedanken nicht realisieren, d. i. ihn nicht in Erkenntnis eines so handelnden Wesens, auch nur bloß seiner Möglichkeit nach, verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligibelen Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz aus. Hierdurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objektive und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird. Selbst den Begriff der Kausalität, dessen Anwendung, mithin auch Bedeutung eigentlich nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, stattfindet (wie die Kritik der reinen Vernunft beweist), erweitert sie nicht so, daß sie seinen Gebrauch über gedachte Grenzen[a]) ausdehne. Denn wenn sie darauf ausginge, so müßte sie zeigen wollen, wie das logische Verhältnis des Grundes und der Folge bei einer anderen Art von Anschauung, als die sinnliche ist, synthetisch gebraucht werden könne, d. i. wie *causa noumenon* möglich sei; welches sie gar nicht leisten kann, worauf sie aber auch als praktische Vernunft gar nicht Rücksicht nimmt, indem sie nur den Bestimmungsgrund der Kausalität des Menschen als Sinnenwesens (welche gegeben ist), in der reinen Vernunft (die darum praktisch heißt) setzt, und also den Begriff der Ursache selbst, von dessen Anwendung

a) 2. Aufl.: „Grenze“.

auf Objekte zum Behuf theoretischer Erkenntnisse sie hier gänzlich abstrahieren kann (weil dieser Begriff immer im Verstande, auch unabhängig von aller Anschauung, a priori angetroffen wird), nicht um Gegenstände zu erkennen, sondern die Kausalität in Ansehung derselben überhaupt zu bestimmen, also in keiner anderen als praktischen Absicht braucht und daher den Bestimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen kann, indem sie zugleich gerne gesteht, das, was der Begriff der Ursache zur Erkenntnis dieser Dinge für eine Bestimmung haben möge, gar nicht zu verstehen. Die Kausalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß sie allerdings auf bestimmte Weise erkennen, denn sonst könnte praktische Vernunft wirklich keine Tat hervorbringen. Aber den Begriff, den sie[a]) von ihrer eigenen Kausalität als Nou- [50]
menon macht, braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen und also ihm sofern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktischen Gebrauche, nämlich durch das moralische Gesetz. Auch theoretisch betrachtet, bleibt er immer ein reiner, a priori gegebener Verstandesbegriff, der auf Gegenstände angewandt werden kann, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern bloß ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objekte überhaupt ist. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch, da nämlich die Idee des Gesetzes einer Kausalität (des Willens) selbst Kausalität hat oder ihr Bestimmungsgrund ist.

---

a) sc. sich (Natorp).

II.

Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche

zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist.

An dem moralischen Prinzip haben wir ein Gesetz der Kausalität aufgestellt, welches den Bestimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegsetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligibelen Welt gehörig bestimmbar sei, mithin das Subjekt dieses Willens (den Menschen) nicht bloß als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig, obgleich in dieser Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Kritik der reinen spekulativen Vernunft geschehen konnte), gedacht[a]), sondern ihn auch in Ansehung seiner Kausalität vermittelst eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, bestimmt[a]), also unsere Erkenntnis über die Grenzen der[b]) letzteren erweitert[a]), welche Anmaßung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Spekulation für nichtig erklärte. Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen ebenderselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?

David Hume, von dem man sagen kann, daß er alle Anfechtung[c]) der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben notwendig machten, eigentlich anfing, schloß so: Der
[51] Begriff der Ursache ist ein Begriff, der die Notwendigkeit der Verknüpfung der Existenz des Verschiedenen und zwar, sofern es verschieden ist, enthält, sodaß, wenn A gesetzt ist, ich erkenne, daß etwas davon ganz verschiedenes, B, notwendig auch existieren müsse. Notwendigkeit kann aber auch nur einer Ver-

---

a) „gedacht . . . bestimmt . . . erweitert“ sind wohl als Part. perf. zu „haben wir“ (Zeile 6) anzusehen.

b) Kant: „des“; korr. Hartenstein.

c) besser: „Anfechtungen“ (wegen des folgenden „machten“).

knüpfung beigelegt werden, sofern sie a priori erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, daß sie sei, aber nicht, daß sie so notwendigerweise sei. Nun ist es, sagt er, unmöglich, die Verbindung, die zwischen einem Dinge und einem anderen (oder einer Bestimmung und einer anderen, ganz von ihr verschiedenen[a])), wenn sie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, a priori und als notwendig zu erkennen. Also ist der Begriff einer Ursache selbst lügenhaft und betrügerisch und ist, am gelindesten davon zu reden, eine sofern noch zu entschuldigende Täuschung, da die Gewohnheit (eine subjektive Notwendigkeit), gewisse Dinge oder ihre Bestimmungen öfters neben- oder nacheinander ihrer Existenz nach als sich beigesellt wahrzunehmen, unvermerkt für eine objektive Notwendigkeit, in den Gegenständen selbst eine solche Verknüpfung zu setzen, genommen, und so der Begriff einer Ursache erschlichen und nicht rechtmäßig erworben ist, ja auch niemals erworben oder beglaubigt werden kann, weil er eine an sich nichtige, chimärische, von keiner Vernunft haltbare Verknüpfung fordert, der gar kein Objekt jemals korrespondieren kann. — So ward nun zuerst in Ansehung aller Erkenntnis, die die Existenz der Dinge betrifft (die Mathematik blieb also davon noch ausgenommen), der Empirismus als die einzige Quelle der Prinzipien eingeführt, mit ihm aber zugleich der härteste Skeptizismus selbst in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft (als Philosophie). Denn wir können nach solchen Grundsätzen niemals aus gegebenen Bestimmungen der Dinge ihrer Existenz nach auf eine Folge schließen (denn dazu würde der Begriff einer Ursache, der die Notwendigkeit einer solchen Verknüpfung enthält, erfordert werden), sondern nur nach der Regel der Einbildungskraft ähnliche Fälle wie sonst erwarten; welche Erwartung aber niemals sicher ist, sie mag auch noch so oft eingetroffen sein. Ja bei keiner Begebenheit könnte man sagen: es müsse etwas vor ihr vorhergegangen sein, worauf sie notwendig folgte,

a) sc. besteht (Kehrbach).

d. i. sie müsse eine Ursache haben, und also, wenn man auch noch so öftere Fälle kennte, wo dergleichen vorherging, sodaß eine Regel davon abgezogen werden konnte, so könnte man darum es nicht als immer und notwendig sich auf die Art zutragend annehmen, und so müsse man dem blinden Zufalle, bei welchem [52] aller Vernunftgebrauch aufhört, auch sein Recht lassen; welches denn den Skeptizismus in Ansehung der von Wirkungen zu Ursachen aufsteigenden Schlüsse fest gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil Hume dafür hielt, daß ihre Sätze alle analytisch wären, d. i. von einer Bestimmung zur anderen um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerspruchs fortschritten (welches aber falsch ist, indem sie vielmehr alle synthetisch sind, und, obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Existenz der Dinge, sondern nur ihrer Bestimmung a priori in einer möglichen Anschauung zu tun hat[a]), dennoch ebensogut wie durch Kausalbegriffe von einer Bestimmung A zu einer ganz verschiedenen, B, als dennoch mit jener notwendig verknüpft, übergeht). Aber endlich muß jene wegen ihrer apodiktischen Gewißheit so hochgepriesene Wissenschaft doch dem Empirismus in Grundsätzen aus demselben Grunde, warum Hume an der Stelle der objektiven Notwendigkeit in dem Begriffe der Ursache die Gewohnheit setzte, auch unterliegen und sich unangesehen alles ihres Stolzes gefallen lassen, ihre kühnen, a priori Beistimmung gebietenden Ansprüche herabzustimmen und den Beifall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunst der Beobachter erwarten[b]), die als Zeugen es doch nicht weigern würden zu gestehen, daß sie das, was der Geometer als Grundsätze vorträgt, jederzeit auch so wahrgenommen hätten, folglich, ob es gleich eben nicht notwendig wäre, doch fernerhin es so erwarten zu dürfen erlauben würden. Auf diese Weise führt Humes Empirismus in Grundsätzen auch unvermeidlich auf den Skeptizismus, selbst in An-

---

a) „sie dennoch“ (Natorp, Vorländer)?
b) Natorp: „zu erwarten“?

sehung der Mathematik, folglich in allem *wissenschaftlichen* theoretischen Gebrauche der Vernunft (denn dieser gehört entweder zur Philosophie oder zur Mathematik). Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bei einem so schrecklichen Umsturz, als man den Häuptern der Erkenntnis begegnen sieht) besser durchkommen und nicht vielmehr noch unwiederbringlicher in ebendiese Zerstörung alles Wissens werde verwickelt werden, mithin ein *allgemeiner* Skeptizismus nicht aus denselben Grundsätzen folgen müsse (der freilich aber nur die Gelehrten treffen würde), das will ich jeden selbst beurteilen lassen.

Was nun meine Bearbeitung in der Kritik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene *Humesche* Zweifellehre veranlaßt ward, doch viel weiter ging und das ganze Feld der reinen theoretischen Vernunft im synthetischen Gebrauche, mithin auch desjenigen, was man Metaphysik überhaupt nennt, [53]
befaßte: so verfuhr ich in Ansehung der den Begriff der Kausalität betreffenden Zweifel des schottischen Philosophen auf folgende Art. Daß *Hume*, wenn er (wie es doch auch fast überall geschieht) die Gegenstände der Erfahrung für *Dinge an sich selbst* nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte, daran tat er ganz recht; denn von Dingen an sich selbst und deren Bestimmungen als solchen kann nicht eingesehen werden, wie darum, weil etwas A gesetzt wird, etwas anderes B auch notwendig gesetzt werden müsse, und also konnte er eine solche Erkenntnis a priori von Dingen an sich selbst gar nicht einräumen. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger verstatten, weil dieser geradezu der Notwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Kausalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in seine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.

Aus meinen Untersuchungen aber ergab es sich, daß die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu tun haben, keineswegs Dinge an sich selbst, sondern bloß Erscheinungen sind, und daß, ob-

gleich bei Dingen an sich selbst gar nicht abzusehen ist, ja unmöglich ist einzusehen, wie, wenn A gesetzt wird, es widersprechend sein solle, B, welches von A ganz verschieden ist, nicht zu setzen (die Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen A als Ursache und B als Wirkung): es sich doch ganz wohl denken lasse, daß sie als Erscheinungen in einer Erfahrung auf gewisse Weise (z. B. in Ansehung der Zeitverhältnisse) notwendig verbunden sein müssen und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu widersprechen, vermittelst deren diese Erfahrung möglich ist, in welcher sie Gegenstände und uns allein erkennbar sind. Und so fand es sich auch in der Tat: sodaß ich den Begriff der Ursache nicht allein nach seiner objektiven Realität in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung beweisen, sondern ihn auch als Begriff a priori wegen der Notwendigkeit der Verknüpfung, die er bei sich führt, deduzieren, d. i. seine Möglichkeit aus reinem Verstande ohne empirische Quellen dartun, und so, nach Wegschaffung des Empirismus seines Ursprungs, die unvermeidliche Folge desselben, nämlich den Skeptizismus, zuerst in Ansehung der Naturwissenschaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen Folgenden, in Ansehung der Mathematik, beider Wissenschaften, die auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiermit den totalen
[54] Zweifel an allem, was theoretische Vernunft einzusehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.

Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Kategorie der Kausalität (und so auch aller übrigen, denn ohne sie läßt sich keine Erkenntnis des Existierenden zustande bringen) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über dieser ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objektive Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduzieren können. Aber ebendieses, daß ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, daß ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objekte denken, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande gibt, von dem sie auf

Objekte überhaupt (sinnliche oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der *Anwendung* dieser Kategorien, und namentlich der der Kausalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung *zum Behuf der theoretischen Erkenntnis* des Gegenstandes als Noumenon unmöglich macht, die also, wenn es jemand darauf wagt (wie auch in der Kritik der reinen Vernunft geschehen), gänzlich verwehrt wird, indessen daß doch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen und dadurch eine Erkenntnis bewirken zu können. Denn daß dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Objekt nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewiesen, daß ihm sein Sitz im reinen Verstande bei aller Anwendung auf Gegenstände der Sinne gesichert war, und ob er gleich hernach etwa, auf Dinge an sich selbst (die nicht Gegenstände der Erfahrung sein können) bezogen, keiner Bestimmung zur Vorstellung *eines bestimmten Gegenstandes* zum Behuf einer theoretischen Erkenntnis fähig ist, so konnte er doch immer noch zu irgend einem anderen (vielleicht dem praktischen) Behuf einer Bestimmung zur Anwendung desselben fähig sein, welches nicht sein würde, wenn nach *Hume* dieser Begriff der Kausalität etwas, das überall zu denken unmöglich ist, enthielte.

Um nun diese Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffs auf Noumenen ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurücksehen, *weswegen wir nicht mit der Anwendung desselben auf Erfahrungsgegenstände zufrieden sind*, sondern ihn auch gern von Dingen an sich selbst brauchen möchten. Denn da zeigt sich bald, daß es nicht eine theoretische, sondern praktische Absicht sei, welche uns dieses zur Notwendigkeit macht. Zur Spekulation würden wir, [55]
wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntnis und überhaupt in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, sondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten (bei welchem zu bleiben und

die Kette der Ursachen fleißig durchzuwandern wir so schon genug zu tun haben) zum Übersinnlichen tun, um[a]) unsere Erkenntnis von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen daß immer eine unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrigbliebe, und wir mehr einer eiteln Fragsucht als einer gründlichen Wißbegierde Gehör gegeben hätten.

Außer dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (in der theoretischen Erkenntnis) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist. Die objektive Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Kausalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Kausalität mit Freiheit, d. i. die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar, folglich keiner empirischen Anschauung als Beweises seiner[b]) Realität fähig ist, dennoch aber in dem reinen praktischen Gesetze a priori seine objektive Realität, doch (wie leicht einzusehen) nicht zum Behufe des theoretischen, sondern bloß praktischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon;* und daß sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, davor ist man schon dadurch gesichert, daß der Begriff einer Ursache, als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugleich auch seiner objektiven Realität[c]) in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduktion gesichert, dabei seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen

---

a) 1. und 4.—6. Aufl.: „und".
b) sc. des reinen (freien) Willens.
c) Hartenstein: „Realität nach".

Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt (es sei denn, wo ein theoretischer bestimmter[a]) Gebrauch davon gemacht werden wollte[b])), auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könnte[c]). Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich sein kann, untergelegt werden kann, so ist *causa noumenon* in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, [56] obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, *sofern* es einen *reinen* Willen hat, *theoretisch* zu *kennen*; es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze als Bestimmungsgrunde derselben) zu verbinden; welche Befugnis mir vermöge des reinen, nicht empirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache allerdings zusteht, indem ich davon keinen anderen Gebrauch als in Beziehung auf das moralische Gesetz, das seine Realität bestimmt, d. i. nur einen praktischen Gebrauch zu machen mich befugt halte.

Hätte ich mit *Hume* dem Begriffe der Kausalität die objektive Realität im theoretischen[d]) Gebrauche nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des Übersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen, so wäre er aller Bedeutung verlustig und als ein theoretisch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden, und da von nichts sich auch kein Gebrauch machen läßt, der praktische Gebrauch eines *theoretisch-nichtigen* Begriffs ganz ungereimt gewesen. Nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Kausalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schickende Anschauung), aber immer doch möglich ist und sich auf ein unbestimmtes Objekt bezieht, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Gesetze, folglich in praktischer Beziehung Bedeutung gegeben wird, so

a) Deutlicher wäre: bestimmter theoretischer.
b) „sollte“ (Natorp)?
c) Kant: „könne“; korr. Vorländer.
d) Kant: „praktischen“; korr. Schöndörffer.

habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objektive theoretische Realität bestimmte, aber er hat nichtsdestoweniger wirkliche Anwendung, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt, d. i. praktische Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist.

Aber diese einmal eingeleitete objektive Realität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Übersinnlichen gibt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in *notwendiger* Verbindung stehen, auch objektive, nur keine andere als bloß praktisch-anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnisse dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einfluß hat, um dieselbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, daß sie immer nur auf Wesen als *Intelligenzen*, und an diesen auch nur auf das [57] Verhältnis der *Vernunft* zum *Willen*, mithin immer nur aufs *Praktische* Beziehung haben und weiter hinaus sich keine Erkenntnis derselben anmaßen; was aber mit ihnen in Verbindung noch sonst für Eigenschaften, die zur theoretischen Vorstellungsart solcher übersinnlicher Dinge gehören, herbeigezogen werden möchten, diese insgesamt alsdann gar nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugnis (in praktischer Absicht aber gar zur Notwendigkeit) sie anzunehmen und vorauszusetzen gezählt werden, selbst da, wo man übersinnliche Wesen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältnisse, dessen wir in Ansehung der sinnlichen uns praktisch bedienen, annimmt[a]), und so der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung aufs Übersinnliche, aber nur in praktischer Absicht zum Schwärmen ins Überschwengliche nicht den mindesten Vorschub gibt.

---

a) „annimmt", Zusatz Hartensteins.

Der Analytik der praktischen Vernunft

Zweites Hauptstück.

Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft.

Unter einem Begriffe eines Gegenstandes[a]) der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Ein Gegenstand der praktischen Erkenntnis als einer solchen zu sein, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er oder sein Gegenteil wirklich gemacht würde, und die Beurteilung, ob etwas ein Gegenstand der *reinen* praktischen Vernunft sei oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu *wollen*, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urteilen muß), ein gewisses Objekt wirklich werden würde. Wenn das Objekt als der Bestimmungsgrund unseres Begehrungsvermögens angenommen wird, so muß die *physische Möglichkeit* desselben durch freien Gebrauch unserer Kräfte vor der Beurteilung, ob es ein Gegenstand der praktischen Vernunft sei oder nicht, vorangehen. Dagegen wenn das Gesetz a priori als der Bestimmungsgrund der Handlung, mithin diese als durch reine praktische Vernunft bestimmt betrachtet werden kann, so ist das Urteil, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen ganz un- [58] abhängig, und die Frage ist nur, ob wir eine Handlung, die auf die Existenz eines Objekts gerichtet ist, *wollen* dürfen, wenn dieses in unserer Gewalt wäre; mithin muß die *moralische Möglichkeit* der Handlung vorangehen; denn da ist nicht der Gegenstand,

a) „eines Gegenstandes" fehlt bei Kant, von uns hinzugefügt; v. Aster, Natorp, Schöndörffer wollen: „dem Begriffe eines Gegenstandes".

sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben.

Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen. Denn durch das erstere versteht man einen notwendigen Gegenstand des Begehrungs-, durch das zweite des Verabscheuungsvermögens, beides aber nach einem Prinzip der Vernunft.

Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll: so kann er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung desselben, d. i. das Begehrungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist, a priori einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet sein, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sei. Die Eigenschaft des Subjekts, worauf in Beziehung diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das Gefühl der Lust und Unlust, als eine dem inneren Sinne angehörige Rezeptivität, und so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist, und der von dem Schlechthin-Bösen auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müssen. Weil aber das dem Sprachgebrauche schon zuwider ist, der das Angenehme vom Guten, das Unangenehme vom Bösen unterscheidet und verlangt, daß Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mitteilen lassen, und nicht durch bloße Empfindung, welche sich auf einzelne Subjekte[a]) und deren Empfänglichkeit einschränkt, beurteilt werde, gleichwohl aber für sich selbst mit keiner Vorstellung eines Objekts a priori eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden werden kann, so würde der Philosoph, der sich genötigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner praktischen Beurteilung zum Grunde zu legen, gut nennen, was ein

a) Kant: „Objekte"; korr. Natorp.

Mittel zum Angenehmen, und Böses, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzes ist; denn die Beurteilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend ist, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen (sodaß man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke defi- [59]
nieren könnte, indem sie jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Prinzipien sind), so würden doch die praktischen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß als Mittel folgten, nie etwas für sich selbst, sondern immer nur irgendwozu Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten; das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche sein, und das, wozu es nützt, müßte allemal außerhalb dem Willen in der Empfindung liegen. Wenn diese nun als angenehme Empfindung vom Begriffe des Guten unterschieden werden müßte, so würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, sondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderem, nämlich irgend einer Annehmlichkeit, gesucht werden müssen.

Es ist eine alte Formel der Schulen: *nihil appetismus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali;* und sie hat einen oft richtigen, aber auch der Philosophie oft sehr nachteiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des *boni* und *mali* eine Zweideutigkeit enthalten, daran die Einschränkung der Sprache schuld ist, nach welcher sie eines doppelten Sinnes fähig sind, und daher die praktischen Gesetze unvermeidlich auf Schrauben stellen und die Philosophie, die im Gebrauche derselben gar wohl der Verschiedenheit des Begriffs bei demselben Worte inne werden, aber doch keine besonderen Ausdrücke dafür finden kann, zu subtilen Distinktionen nötigen, über die man sich nachher nicht einigen kann, indem der Unterschied durch keinen angemessenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte.*)

*) Überdem ist der Ausdruck *suo ratione boni* auch zweideutig. Denn er kann soviel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir

Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe und auch ebenso verschiedene Ausdrücke: für *bonum* das Gute und das Wohl, für *malum* das Böse und das Übel (oder Weh); sodaß
[60] es zwei ganz verschiedene Beurteilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben oder unser Wohl und Weh (Übel) in Betrachtung ziehen. Hieraus folgt schon, daß obiger psychologischer Satz wenigstens noch sehr ungewiß sei, wenn er so übersetzt wird: wir begehren nichts als in Rücksicht auf unser Wohl oder Weh; dagegen er, wenn man ihn so gibt: wir wollen nach Anweisung der Vernunft nichts, als nur sofern wir es für gut oder böse halten, ungezweifelt gewiß und zugleich ganz klar ausgedrückt wird.

Das Wohl oder Übel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzens, und wenn wir darum ein Objekt begehren oder verabscheuen, so geschieht es nur, sofern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen; wie er denn durch das Objekt und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Objekt wirklich werden kann) zu machen. Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfin-

---

es uns als gut vorstellen, sodaß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objekts als eines guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sei; da denn das *sub ratione boni* im ersteren Falle bedeuten würde: wir wollen etwas unter der Idee des Guten; im zweiten: zufolge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muß.

dungszustand der Person bezogen und sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.

Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böses (*κακόν, malum*) seist! er hatte doch recht. Ein Übel war es, das fühlte er, und das verriet sein Geschrei; aber daß ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert[a]) den Wert seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewußt gewesen wäre, hätte seinen Mut niederschlagen müssen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung, ihn zu erheben, wenn er sich bewußt war, daß er ihn[b]) durch keine unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe.

Was wir gut nennen sollen, muß in jedes vernünftigen Menschen Urteil ein Gegenstand des Be- [61]
gehrungsvermögens sein, und das Böse in den Augen von jedermann ein Gegenstand des Abscheues; mithin bedarf es außer dem Sinne zu dieser Beurteilung noch Vernunft. So ist es mit der Wahrhaftigkeit im Gegensatz mit der Lüge, so mit der Gerechtigkeit im Gegensatz der Gewalttätigkeit usw. bewandt. Wir können aber etwas ein Übel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar unmittelbar[c]) erklären muß. Der eine chirurgische Operation an sich verrichten läßt, fühlt sie ohne Zweifel als ein Übel; aber durch Vernunft erklärt er und jedermann sie für gut. Wenn aber jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt,

---

a) „verringerte"? (Natorp).
b) „sie"; korr. Hartenstein.
c) Kant: „für unmittelbar", Hartenstein: „für unmittelbar gut"; korr. Natorp.

endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird, so ist dieses allerdings ein Übel, aber jedermann gibt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge; ja selbst der, der sie empfängt, muß in seiner Vernunft erkennen, daß ihm recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht.

Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurteilung unserer praktischen Vernunft gar *sehr viel* und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, *alles* auf unsere *Glückseligkeit* an, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurteilt wird; aber *alles überhaupt* kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört, und sofern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und womöglich auch eines zukünftigen Lebens zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens zu gebrauchen. Denn im Werte über die bloße Tierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet; sie wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Tiere bestimmt hat, [62] auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freilich, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Beruf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur

allein urteilen kann, nicht allein mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese Beurteilung von jener gänzlich zu unterscheiden und sie zur obersten Bedingung des[a] letzteren zu machen.

In dieser Beurteilung des an sich Guten und Bösen zum Unterschiede von dem, was nur beziehungsweise auf Wohl oder Übel so genannt werden kann, kommt es auf folgende Punkte an. Entweder ein Vernunftprinzip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objekte des Begehrungsvermögens (also bloß durch die gesetzliche Form der Maxime); alsdann ist jenes Prinzip praktisches Gesetz a priori und reine Vernunft wird für sich praktisch zu sein angenommen. Das Gesetz bestimmt alsdann *unmittelbar* den Willen, die ihm gemäße Handlung ist *an sich selbst gut*, ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäß ist, ist *schlechterdings, in aller Absicht gut* und die *oberste Bedingung alles Guten*. Oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Objekt der Lust und Unlust voraussetzt, mithin etwas, das *vergnügt* oder *schmerzt*, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind, und diese Maximen können alsdann niemals Gesetze, dennoch aber vernünftige praktische Vorschriften heißen. Der Zweck selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein *Gutes*, sondern ein *Wohl*, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird), heißt dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust; der Wille aber, dessen Maxime dadurch affiziert wird, ist nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht,

---

a) sc. des Guten und Bösen. Nolte, Natorp: „der".

wobei reine Vernunft für sich selbst praktisch sein kann.

Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären: [63] daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er[a]) dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse. Wenn wir nämlich auch nicht wüßten, daß das Prinzip der Sittlichkeit ein reines, a priori den Willen bestimmendes Gesetz sei, so müßten wir doch, um nicht ganz umsonst (*gratis*) Grundsätze anzunehmen, es anfänglich wenigstens unausgemacht lassen, ob der Wille bloß empirische oder auch reine Bestimmungsgründe a priori habe; denn es ist wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens, das, worüber man allererst entscheiden soll, schon zum voraus als entschieden anzunehmen. Gesetzt wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens abzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen als den einzigen Bestimmungsgrund des Willens angeben. Weil nun dieser Begriff kein praktisches Gesetz a priori zu seiner Richtschnur hatte[b]), so könnte der Probierstein des Guten oder Bösen in nichts anderem als in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust gesetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin bestehen, teils diese Lust oder Unlust im ganzen Zusammenhange mit allen Empfindungen meines Daseins, teils die Mittel, mir den Gegenstand derselben zu verschaffen, zu bestimmen. Da nun, was dem Gefühle der Lust gemäß sei, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das praktische Gesetz aber der Angabe nach doch darauf als Bedingung gegründet werden soll, so würde geradezu die Möglichkeit praktischer Gesetze a priori ausgeschlossen; weil man vorher nötig zu finden

---

a) Kant: „es"; korr. Hartenstein.
b) Hartenstein[1]: „hätte".

meinte, einen Gegenstand für den Willen auszufinden, davon der Begriff als eines guten den allgemeinen, obzwar empirischen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen müsse. Nun aber war doch vorher nötig zu untersuchen, ob es nicht auch einen Bestimmungsgrund des Willens a priori gebe (welcher niemals irgendwo anders als in einem reinen praktischen Gesetze, und zwar sofern dieses die bloße gesetzliche Form ohne Rücksicht auf einen Gegenstand den Maximen vorschreibt, wäre gefunden worden). Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles praktischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus benommen; da man im Gegenteil, wenn man dem [64] letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten als eines Gegenstandes das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, sofern es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache.

Diese Anmerkung, welche bloß die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen (welches alsdann nicht unmittelbar, sondern vermittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes der Bestimmungsgrund des Willens sein sollte), anstatt daß sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmte. Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühl[a]) oder im Willen Gottes setzen, so war ihr

---

a) Kant: „Gesetze"; korr. Hartenstein.

Grundsatz allemal Heteronomie, sie mußten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stoßen: weil sie ihren Gegenstand als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen konnten. Nur ein formales Gesetz, d. i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann a priori ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft sein. Die Alten verrieten indessen diesen Fehler dadurch unverhohlen, daß sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten: ein Objekt, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach a priori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft uns unterfangen wollen. Die Neueren, bei denen die Frage über das höchste Gut außer Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu sein scheint, verstecken obigen Fehler (wie in vielen anderen Fällen) hinter unbestimmten [65] Worten, indessen daß man ihn gleichwohl aus ihren Systemen hervorblicken sieht, da er alsdann allenthalben Heteronomie der praktischen Vernunft verrät, daraus nimmermehr ein a priori allgemein gebietendes moralisches Gesetz entspringen kann.

Da nun die Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willensbestimmung a priori, auch ein reines praktisches Prinzip, mithin eine Kausalität der reinen Vernunft voraussetzen, so beziehen sie sich ursprünglich nicht (etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewußtsein) auf Objekte, wie die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien der theoretisch gebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus; sondern sie sind insgesamt Modi einer

einzigen Kategorie, nämlich der der Kausalität, sofern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freiheit, die Vernunft sich selbst gibt und dadurch sich a priori als praktisch beweist. Da indessen die Handlungen *einerseits* zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Wesen, *andererseits* aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer praktischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Kategorien des Verstandes gemäß, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) *Anschauung* unter ein Bewußtsein a priori zu bringen, sondern nur um das Mannigfaltige der *Begehrungen* der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, statthaben können.

Diese *Kategorien der Freiheit*, denn so wollen wir sie statt jener theoretischen Begriffe als Kategorien der Natur benennen, haben einen augenscheinlichen Vorzug vor den letzteren, daß, da diese nur Gedankenformen sind, welche nur unbestimmt Objekte überhaupt für jede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, diese hingegen, da sie auf die Bestimmung einer *freien Willkür* gehen (der zwar keine Anschauung völlig korrespondierend gegeben werden kann, die aber, welches bei keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unseres Erkenntnisvermögens stattfindet, ein reines praktisches Gesetz a priori zum Grunde liegen hat), als praktische Elementarbegriffe statt der Form der Anschauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft selbst liegt, [66] sondern anderwärts, nämlich von der Sinnlichkeit hergenommen werden muß, die *Form eines reinen Willens* in ihr, mithin dem Denkungsvermögen selbst, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geschieht, daß, da es in allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft nur um die *Willensbestimmung*, nicht um die Naturbedingungen (des prakti-

schen Vermögens) der Ausführung seiner Absicht zu tun ist, die praktischen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberste Prinzip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist. Nur muß man wohl bemerken, daß diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung von den moralisch noch unbestimmten und sinnlichbedingten zu denen, die, sinnlich-unbedingt, bloß durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen.

Tafel der Kategorien der Freiheit

in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen.

1.

Der Quantität

Subjektiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums).
Objektiv, nach Prinzipien (Vorschriften).
A priori objektive sowohl als subjektive Prinzipien der Freiheit (Gesetze).

2.

Der Qualität

Praktische Regeln des Begehens (*praeceptivae*).
Praktische Regeln des Unterlassens (*prohibitivae*).
Praktische Regeln der Ausnahmen (*exceptivae*).

3.

Der Relation

Auf die Persönlichkeit.
Auf den Zustand der Person.
Wechselseitig einer Person auf den Zustand der anderen.

4.

Der Modalität

Das Erlaubte und Unerlaubte.
Die Pflicht und das Pflichtwidrige.
Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Man wird hier bald gewahr, daß in dieser Tafel [67] die Freiheit als eine Art von Kausalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist, in Ansehung der durch sie möglichen Handlungen als Erscheinungen in der Sinnenwelt betrachtet werde, folglich sich auf die Kategorien ihrer Naturmöglichkeit beziehe, indessen daß doch jede Kategorie so allgemein genommen wird, daß der Bestimmungsgrund jener Kausalität auch außer der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligibelen Wesens angenommen werden kann, bis die Kategorien der Modalität den Übergang von praktischen Prinzipien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, aber nur *problematisch* einleiten, welche nachher durchs moralische Gesetz allererst *dogmatisch* dargestellt werden können.

Ich füge hier nichts weiter zur Erläuterung gegenwärtiger Tafel bei, weil sie für sich verständlich genug ist. Dergleichen nach Prinzipien abgefaßte Einteilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowohl als Verständlichkeit halber, sehr zuträglich. So weiß man z. B. aus obiger Tafel und der ersten Nummer derselben sogleich, wovon man in praktischen Erwägungen anfangen müsse: von den Maximen, die jeder auf seine Neigung gründet, den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen, sofern sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Gesetze, welches für alle unangesehen ihrer Neigungen gilt usw. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan von dem, was man zu leisten hat, sogar jede Frage der praktischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist.

Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft.

Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Objekt. Sie stehen selbst aber unter einer praktischen Regel der Vernunft, welche, wenn sie reine Vernunft ist, den Willen a priori in Ansehung seines Gegenstandes bestimmt. Ob nun eine

uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe oder nicht, dazu gehört praktische Urteilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (*in abstracto*) gesagt wurde, auf eine Handlung *in concreto* angewandt wird. Weil aber eine praktische Regel der reinen Vernunft erstlich, als praktisch, die Existenz eines Objekts betrifft, und zweitens, als praktische Regel der reinen Vernunft, Notwendigkeit in Ansehung des Daseins der Handlung bei sich führt, mithin praktisches Gesetz ist,
[68] und zwar nicht Naturgesetz durch empirische Bestimmungsgründe, sondern ein Gesetz der Freiheit, nach welchem der Wille unabhängig von allem Empirischen (bloß durch die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt und dessen Form) bestimmbar sein soll, alle vorkommenden Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empirisch, d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig sein können: so scheint es widersinnisch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer sofern nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des Sittlichguten, das darin *in concreto* dargestellt werden soll, angewandt werden könne. Also ist die Urteilskraft der reinen praktischen Vernunft ebendenselben Schwierigkeiten unterworfen als die der reinen theoretischen, welche letztere gleichwohl aus denselben zu kommen ein Mittel zur Hand hatte: nämlich, da es in Ansehung des theoretischen Gebrauchs auf Anschauungen ankam, darauf reine Verstandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anschauungen (obzwar nur von Gegenständen der Sinne) doch a priori, mithin was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denselben betrifft, den reinen Verstandesbegriffen a priori gemäß (als Schemate) gegeben werden können. Hingegen ist das Sittlichgute etwas dem Objekte nach Übersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Korrespondierendes gefunden werden kann, und die Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft scheint daher besonderen Schwierigkeiten unterworfen zu sein, die darauf beruhen, daß ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen als Begeben-

heiten, die in der Sinnenwelt geschehen und also sofern zur Natur gehören, angewandt werden soll.

Allein hier eröffnet sich doch wieder eine günstige Aussicht für die reine praktische Urteilskraft. Es ist bei der Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem *reinen praktischen Gesetze* nicht um die *Möglichkeit der Handlung* als einer Begebenheit in der Sinnenwelt zu tun; denn die gehört für die Beurteilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft nach dem Gesetze der Kausalität, eines reinen Verstandesbegriffs, für den sie ein *Schema* in der sinnlichen Anschauung hat. Die physische Kausalität oder die Bedingung, unter der sie stattfindet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transzendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber ist es nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema (wenn dieses Wort hier schicklich ist) eines Gesetzes selbst zu tun; weil die *Willensbestimmung* (nicht die[a]) Handlung in Be- [69] ziehung auf ihren Erfolg) durchs Gesetz allein, ohne einen anderen Bestimmungsgrund, den Begriff der Kausalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenigen sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgesetze als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung als solche unterworfen sind, muß ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen) korrespondieren. Aber dem Gesetze der Freiheit (als einer gar nicht sinnlich bedingten Kausalität), mithin auch dem Begriffe des Unbedingt-Guten kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung *in concreto* untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein *Schema* der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne *in concreto* dargestellt werden kann, mithin ein Natur-

---

a) Kant: „der“; korr. Hartenstein.

gesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den *Typus* des Sittengesetzes nennen.

Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du[a]) wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest? Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn *ein jeder*, wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt, sich erlaubte zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, sobald ihn ein völliger Überdruß desselben befällt, oder anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansehe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiß ein jeder wohl, daß, wenn er sich insgeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch tue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein *Typus* der Beurteilung der ersteren nach sittlichen Prinzipien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der
[70] Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urteilt selbst der gemeinste Verstand; denn das *Naturgesetz* liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurteilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Kausalität aus Freiheit beurteilt werden soll, jenes *Naturgesetz* bloß zum Typus eines *Gesetzes der Freiheit* macht, weil er, ohne etwas, was er zum Beispiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bei Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte.

---

a) „du sie" [Grillo]?

Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibelen Natur zu brauchen, solange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern bloß die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt (deren Begriff auch im gemeinsten[a] Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner anderen Absicht, als bloß zum reinen praktischen Gebrauche der Vernunft a priori bestimmt erkannt werden kann) darauf beziehe. Denn Gesetze als solche sind sofern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.

Übrigens, da von allem Intelligibelen schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freiheit, und auch diese nur, sofern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibelen Gegenstände, auf welche uns die Vernunft nach Anleitung jenes Gesetzes etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauches der reinen praktischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urteilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benötigt ist: so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was bloß zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde. Diese also, als Typik der Urteilskraft, bewahrt vor dem Empirismus der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe des Guten und Bösen bloß in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt, obzwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbsthilfe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist. Ebendieselbe Typik bewahrt auch vor dem Mystizismus der praktischen Vernunft, welcher[b] das, was nur zum Symbol diente, zum Schema macht, d. i. wirkliche und doch nicht [71]

a) Kant: „reinsten"; korr. Hartenstein.
b) Kant: „welche"; korr. Hartenstein.

sinnliche Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwengliche hinausschweift. Dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist bloß der Rationalismus der Urteilskraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d. i. die Gesetzmäßigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen läßt. Indessen ist die Verwahrung vor dem Empirismus der praktischen Vernunft viel wichtiger und anratungswürdiger, weil[a]) der Mystizismus sich doch noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes zusammen verträgt, und außerdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen ist, seine Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen, mithin auf dieser Seite die Gefahr nicht so allgemein ist; dahingegen der Empirismus die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch und nicht bloß in Handlungen der hohe Wert besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll) mit der Wurzel ausrottet und ihr ganz etwas anderes, nämlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt, überdem auch ebendarum mit allen Neigungen, die (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen), wenn sie zur Würde eines obersten praktischen Prinzips erhoben werden, die Menschheit degradieren, und da sie[b]) gleichwohl der Sinnesart aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist[c]) als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann.

---

a) Kant: „womit"; korr. Hartenstein.
b) Adickes will „da sie" streichen; Natorp würde statt „da sie" lieber „die" schreiben.
c) sc. der Empirismus.

Drittes Hauptstück.

Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Wenn nun [72]
unter Triebfeder (*elater animi*) der subjektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jenem[a]) erschaffenen vernünftigen Wesens) niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein könne[b]), mithin der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht bloß den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist*) desselben zu enthalten, erfüllen soll.

Da man also zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen muß, weil das alles lauter Gleisnerei ohne Bestand bewirken

---

*) Man kann von jeder gesetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sei bloß dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach moralisch gut.

---

a) Kant: „jedem“; korr. Vorländer.
b) Adickes: „dürfe“.

würde, und sogar es *bedenklich* ist, auch nur *neben* dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (als die des Vorteils) mitwirken zu lassen: so bleibt nichts übrig, als bloß sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe, vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, sofern es eine solche ist, sie im Gemüte wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben.

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. Soweit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn
[73] alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens, dadurch daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis einer Erkenntnis (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten. Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die *Selbstsucht* (*solipsismus*) aus. Diese ist entweder

die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (*philautia*), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (*arrogantia*). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Wertes der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden), und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch tut, sofern jene bloß auf der Sinnlichkeit[a]) beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d. i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demütigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.

Wir haben im vorigen Hauptstück gesehen, daß [74]
alles, was sich als Objekt des Willens vor dem moralischen Gesetze darbietet, von den Bestimmungsgründen

---

a) Kant: „Sittlichkeit"; korr. Adickes, Görland, Nolte, Wille.

des Willens, unter dem Namen des Unbedingt-Guten, durch dieses Gesetz selbst als die oberste Bedingung der praktischen Vernunft ausgeschlossen werde, und daß die bloße praktische Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung besteht, zuerst das, was an sich und schlechterdings gut ist, bestimme und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Absicht gut ist. Nun finden wir aber unsere Natur als sinnlicher Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung oder Furcht) sich zuerst aufdringt und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmachte, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei.[a]) Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Prinzip macht, Eigendünkel heißen kann. Nun schließt das moralische Gesetz, welches allein wahrhaftig (nämlich in aller Absicht) objektiv ist, den Einfluß der Selbstliebe auf das oberste praktische Prinzip gänzlich aus und tut dem Eigendünkel, der die subjektiven Bedingungen der[b]) ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unserem Eigendünkel in unserem eigenen Urteil Abbruch tut, das demütigt. Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens, uns in unserem Selbstbewußtsein demütigt, erweckt, sofern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung. Also ist das moralische Gesetz auch subjektiv ein Grund der Achtung. Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung

---

a) „ist"? (Vorländer).
b) Kant: „des"; korr. Adickes, Wille.

gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin, was allen Neigungen insgesamt in der Selbstliebe Abbruch tut, ebendadurch notwendig auf das Gefühl Einfluß hat, so begreifen wir, wie es möglich ist, a priori einzusehen, daß das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten praktischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschließt, eine Wirkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerseits [75] bloß *negativ* ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen praktischen Vernunft *positiv* ist, und wozu gar keine besondere Art von Gefühl, unter dem Namen eines praktischen oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend angenommen werden darf.

Die negative Wirkung aufs[a]) Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, sowie aller Einfluß auf dasselbe und wie jedes Gefühl überhaupt, *pathologisch*. Als Wirkung aber vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligibele Ursache, nämlich das Subjekt der reinen praktischen Vernunft als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen affizierten Subjekts zwar Demütigung (intellektuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben[b]), das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe; für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urteile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Kausalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein *moralisches Gefühl* genannt werden.

Das moralische Gesetz also, sowie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist durch praktische reine Vernunft, sowie es zwar auch materialer, aber

---

a) Kant: „auf".

b) Das Komma hinter „derselben" wurde von Hartenstein zuerst hinzugefügt.

nur objektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen ist, so ist es auch subjektiver Bestimmungsgrund d. i. Triebfeder zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit[a]) des Subjekts Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subjekt *vorher*, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frei sein. Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher ihres Ursprunges wegen nicht pathologisch, sondern muß *praktisch gewirkt* heißen; indem dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hindernis der reinen praktischen Vernunft ver- [76] mindert und die Vorstellung des Vorzuges ihres objektiven *Gesetzes* vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren relativ (in Ansehung eines durch die letztere affizierten Willens) durch die Wegschaffung des Gegengewichts im Urteile der Vernunft hervorgebracht wird. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft, dadurch daß sie der Selbstliebe im Gegensatze mit ihr alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft. Hierbei ist nun zu bemerken, daß, sowie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, sie[b]) diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze, und daß einem

---

a) Kant: „Sittlichkeit"; korr. Nolte, Wille (vgl. unten Zeile 35 f.).

b) Kant: „es"; korr. Vorländer.

höchsten oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welchem diese also auch kein Hindernis der praktischen Vernunft sein kann, Achtung fürs *Gesetz* nicht beigelegt werden könne.

Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zur Beurteilung der Handlungen oder wohl gar zur Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Mit welchem Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? Es ist so eigentümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft und zwar der praktischen reinen Vernunft zu Gebote zu stehen scheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letzteren können *Neigung* und, wenn es Tiere sind (z. B. Pferde, Hunde usw.) sogar *Liebe*, oder auch *Furcht*, wie das Meer, ein Vulkan, ein Raubtier, niemals aber *Achtung* in uns erwecken. Etwas, was diesem Gefühl schon näher tritt, ist *Bewunderung*, und diese als Affekt, das Erstaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Tiere usw. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht oder der Bewunderung, sogar bis zum Erstaunen und doch darum kein Gegenstand der Achtung sein. Seine scherzhafte Laune, sein Mut und Stärke, seine Macht durch seinen Rang, den er unter anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. *Fontenelle*[a]) sagt: *Vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht.* Ich kann [77]
hinzusetzen: Vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst

---

a) Bernard le Bovier de *Fontenelle* (1657—1757), seinerzeit vielgelesener französischer Popularphilosoph und satirischer Schriftsteller.

nicht bewußt bin, wahrnehme, *bückt sich* mein *Geist*, ich mag wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die *Tunlichkeit* desselben ich durch die Tat bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewußt sein, und die Achtung bleibt doch. Denn da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht so wie mir die meinige bekannt ist, der mir also in reinerem Lichte erscheint, einen Maßstab abgibt. *Achtung* ist ein *Tribut*, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden.

Die Achtung ist so *wenig* ein Gefühl der *Lust*, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demütigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst in seiner *feierlichen Majestät* ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meint man wohl, daß es einer anderen Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vorteils zu machen, als daß man der abschreckenden Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, loswerden möge? Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so *wenig Unlust*, daß, wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt und jener Ach-

tung praktischen Einfluß verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht sattsehen kann, und die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht. Zwar können große Talente und eine ihnen proportionierte [78] Tätigkeit auch Achtung oder ein mit derselben analogisches Gefühl bewirken, es ist auch ganz anständig, es ihnen zu widmen, und da scheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerlei sei. Allein, wenn man näher zusieht, so wird man bemerken, daß, da es immer ungewiß bleibt, wieviel das angeborene Talent und wieviel Kultur durch eigenen Fleiß an der Geschicklichkeit teil habe, so stellt uns die Vernunft die letztere mutmaßlich als Frucht der Kultur, mithin als Verdienst vor, welches unseren Eigendünkel merklich herabstimmt und uns darüber entweder Vorwürfe macht oder uns die Befolgung eines solchen Beispiels in der Art, wie es uns angemessen ist, auferlegt. Sie ist also nicht bloße Bewunderung, diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, was uns sein[a]) Beispiel vorhält) beweisen; welches sich auch dadurch bestätigt, daß der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Charakters eines solchen Mannes (wie etwa Voltaire) sonstwoher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgibt, der wahre Gelehrte aber sie noch immer wenigstens im Gesichtspunkte seiner Talente fühlt, weil er selbst in einem Geschäfte und Berufe verwickelt ist, welches die Nachahmung desselben ihm gewissermaßen zum Gesetze macht.

Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, sowie dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objektiv und unmittelbar den Willen im Urteile der Vernunft; Freiheit, deren Kausalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der

---

a) Hartenstein: „ihr“.

Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung tut nun eine Wirkung aufs Gefühl und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze a priori erkannt werden kann. Da sie aber bloß sofern eine *negative* Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Tätigkeit des Subjekts, sofern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werts Abbruch tut (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird), so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl bloß Demütigung, welche wir also zwar a priori einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand
[79] gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber dasselbe Gesetz doch objektiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demütigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. die Demütigung auf der sinnlichen Seite eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst auf der intellektuellen, mit einem Worte Achtung fürs Gesetz also auch ein seiner intellektuellen Ursache nach positives Gefühl, das a priori erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Tätigkeit ist Beförderung dieser Tätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Tätigkeit der praktischen Vernunft aus objektiven Gründen, die bloß darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjektive Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muß die Achtung fürs moralische Gesetz auch als positive, aber indirekte Wirkung desselben aufs Gefühl, sofern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demütigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjektiver Grund der Tätigkeit, d. i. als *Triebfeder* zur Befolgung desselben und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines *Inter-*

esse, welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird und eine *Triebfeder* des Willens bedeutet, sofern sie *durch Vernunft vorgestellt* wird. Da das Gesetz selbst in einem moralisch guten Willen die Triebfeder sein muß, so ist das *moralische Interesse* ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft. Auf dem Begriffe eines Interesse gründet sich auch der einer *Maxime*. Diese ist also nur alsdann moralisch echt, wenn sie auf dem bloßen Interesse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt, beruht. Alle drei Begriffe aber, der einer *Triebfeder*, eines *Interesse* und einer *Maxime*, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesamt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjektive Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objektiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfnis, irgendwodurch zur Tätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hindernis derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden.

Es liegt so etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vorteil entblößten moralischen Gesetzes, sowie es praktische Ver- [80] nunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht und ihn nötigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen, daß man sich nicht wundern darf, diesen Einfluß einer bloß intellektuellen Idee aufs Gefühl für spekulative Vernunft unergründlich zu finden und sich damit begnügen zu müssen, daß man a priori doch noch soviel einsehen kann: ein solches Gefühl sei unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden. Wäre dieses Gefühl der Achtung pathologisch und also ein auf dem inneren *Sinne* gegründetes Gefühl der Lust, so würde es vergeblich sein, eine Verbindung desselben[a]) mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Nun aber ist es[b]) ein Gefühl, was bloß aufs Praktische geht und

a) Kant: „derselben"; korr. Hartenstein.
b) „es" Zusatz Hartensteins.

zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objekts desselben wegen anhängt, mithin weder zum Vergnügen noch zum Schmerze gerechnet werden kann und dennoch ein *Interesse* an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das *moralische* nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst), eigentlich das *moralische Gefühl* ist.

Das Bewußtsein einer *freien* Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angetan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz. Das Gesetz, was diese Achtung fordert und auch einflößt, ist, wie man sieht, kein anderes als das moralische (denn kein anderes schließt alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus). Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objektiv praktisch ist, heißt *Pflicht*, welche um dieser Ausschließung willen in ihrem Begriffe praktische *Nötigung*, d. i. Bestimmung zu Handlungen, so *ungerne* wie sie auch geschehen mögen, enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewußtsein dieser Nötigung entspringt, ist nicht pathologisch, als ein solches, was von einem Gegenstande der Sinne gewirkt würde, sondern allein praktisch, d. i. durch eine vorhergehende (objektive) Willensbestimmung und Kausalität der Vernunft möglich. Es enthält also, als *Unterwerfung* unter ein Gesetz, d. i. als Gebot (welches für das sinnlich affizierte Subjekt Zwang ankündigt), keine Lust, sondern sofern vielmehr Unlust an der Handlung in sich. Dagegen aber, da dieser Zwang bloß durch Gesetzgebung der *eigenen* Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch
[81] *Erhebung*, und die subjektive Wirkung aufs Gefühl, sofern davon reine praktische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also bloß *Selbstbilligung* in Ansehung der letzteren heißen, indem man sich dazu ohne alles Interesse, bloß durchs Gesetz bestimmt erkennt, und sich nunmehr eines ganz anderen, dadurch subjektiv hervorgebrachten Interesse, welches rein

praktisch und **frei** ist, bewußt wird, welches an einer pflichtmäßigen Handlung zu nehmen nicht etwa eine Neigung anrätig ist, sondern die Vernunft durchs praktische Gesetz schlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigentümlichen Namen, nämlich den der Achtung, führt.

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung **objektiv** Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber **subjektiv** Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, **pflichtmäßig** und **aus Pflicht**, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die **Moralität**), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes willen geschehe.*)

Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen, auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben **aus Pflicht** und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde. Für Menschen und alle erschaffenen vernünftigen Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine von uns selbst schon beliebte oder beliebt werden könnende Verfahrungs-

*) Wenn man den Begriff der Achtung für Personen, so wie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, so wird man gewahr, daß sie immer auf dem Bewußtsein einer Pflicht beruhe, die uns ein Beispiel vorhält, und daß also Achtung niemals einen anderen als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, sogar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntnis sehr nützlich sei, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wundernswürdige, dabei aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurteilungen aufs moralische Gesetz nimmt, acht zu haben.

art vorzustellen. Gleich als ob wir es dahin jemals [82] bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgnis vor Übertretung verbunden ist, wir wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze (welches also, da wir niemals versucht werden könnten[a], ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte, für uns Gebot zu sein) jemals in den Besitz einer *Heiligkeit* des Willens kommen könnten.

Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der *Heiligkeit*, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der *Pflicht*, der moralischen Nötigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch *Achtung* für das Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht. Ein anderes subjektives Prinzip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden; denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmäßig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankömmt.

Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserem Standpunkte unter vernünftigen Wesen *als Menschen* angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und[b], als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das tun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre. Wir stehen unter einer *Disziplin* der Vernunft und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich

---

a) Kant: „können"; korr. Nolte.
b) Kant: „und uns"; korr. Rosenkranz, Hartenstein.

unsere eigene Vernunft gibt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen[a]), daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenngleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders als im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzten. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von [83]
demselben dem Geiste nach, wenngleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.

Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots als: *Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst**), ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch als Gebot Achtung für ein Gesetz, das *Liebe befiehlt*, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Ebendieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es bloß die *praktische Liebe*, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben heißt in dieser Bedeutung: seine Gebote *gerne* tun; den Nächsten lieben heißt: alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *haben*, sondern bloß danach

*) Mit diesem Gesetze macht das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, welches einige zum obersten Grundsatze der Sittlichkeit machen wollen, einen seltsamen Kontrast. Dieses würde so lauten: *Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen.*

a) Kehrbach, Natorp: „abzukürzen“.

zu *streben* gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne tun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu tun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu tun, ein Gebot darüber ganz unnötig, und, tun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, sowie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch ein Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen. Könnte nämlich ein vernünftig Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralischen Gesetze völlig *gerne* zu tun, so würde das soviel bedeuten als: es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn[a]) zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subjekt immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d. i. innere Nötigung [84] zu dem, was man nicht ganz gern tut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was es zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert, immer abhängig ist, so kann es[b]) niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es jederzeit notwendig machen, in Rücksicht auf dieselben die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nötigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungerne geschähe, *fordert*, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl

a) Hartenstein: „es".
b) Kant: „er"; korr. Grillo.

aber diese letztere, nämlich die bloße Liebe zum Gesetze (da es alsdann aufhören würde, Gebot zu sein, und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, Tugend zu sein) sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochschätzen, aber doch (wegen des Bewußtseins unserer Schwächen) scheuen, verwandelt sich durch die mehrere Leichtigkeit, ihm Genüge zu tun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung und Achtung in Liebe; wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung sein, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre, sie zu erreichen.

Diese Betrachtung ist hier nicht sowohl dahin abgezweckt, das angeführte evangelische Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der Religionsschwärmerei in Ansehung der Liebe Gottes, sondern die sittliche Gesinnung auch unmittelbar in Ansehung der Pflichten gegen Menschen genau zu bestimmen, und[a]) einer bloß moralischen Schwärmerei, welche viel Köpfe ansteckt, zu steuern oder womöglich vorzubeugen. Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm dieses zu befolgen obliegt, ist: es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen als edler, erhabener und großmütiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, [85] als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist) sie, wenngleich ungern, tragen müßten, was den Bestimmungsgrund ihrer Hand-

a) „um“? (Natorp).

lungen ausmachte, und welches sie immer noch demütigt, indem sie es befolgen (ihm *gehorchen*); sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als barer Verdienst von ihnen erwartet würden.[a]) Denn nicht allein, daß sie durch Nachahmung solcher Taten, nämlich aus solchem Prinzip, nicht im mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge getan hätten, welcher in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmäßigkeit der Handlung (das Prinzip möge sein, welches es[b]) auch wolle) besteht, und die Triebfeder *pathologisch* (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen: so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüts, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nötig sei, zu schmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten als an Verdienst, zu vergessen. Es lassen sich wohl Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung und zwar bloß um der Pflicht willen geschehen sind, unter dem Namen *edler* und *erhabener* Taten preisen, und doch auch nur sofern Spuren da sind, welche vermuten lassen, daß sie ganz aus Achtung für seine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind. Will man jemandem aber sie als Beispiele der Nachfolge vorstellen, so muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige echte moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: diese[c]) ernste, heilige Vorschrift, die es nicht unserer eiteln Selbstliebe überläßt, mit pathologischen Antrieben (sofern sie der Moralität analogisch sind) zu tändeln und uns auf *verdienstlichen* Wert was zugute zu tun. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches *gebietet* und nicht auf unser Belieben ankommen läßt, was unserem Hange gefällig sein möchte.

---

a) Kant: „würde"; korr. Hartenstein.
b) „es", Zusatz von Rosenkranz und Hartenstein.
c) 3. und spätere Auflagen: „die".

Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist.

Wenn *Schwärmerei* in der allgemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist *moralische Schwärmerei* diese Überschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet, den subjektiven [86] Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben irgend worin anders als im Gesetze selbst, und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts als in der Achtung für dies Gesetz zu setzen, mithin den alle *Arroganz* sowohl als eitle *Philautie* niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten *Lebensprinzip* aller Moralität im Menschen zu machen gebietet.

Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindelei eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, *moralische Schwärmerei* statt nüchterner, aber weiser Disziplin der Sitten eingeführt, wenngleich die Schwärmerei der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaler und schmelzender Beschaffenheit war; und man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d. i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe.

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte

erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst[a]) im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edeln Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimm-
[87] bare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen als das moralische angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der

a) Romundts Vorschlag (*Kantst.* XIII 313f.): „nicht von selbst" schwerlich Kants Sinn entsprechend.

Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt als seiner Geschöpfe bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrliche Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus [88]
einem verdrießlichen Handel ziehen oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich insgeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben. Denn niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen

Umständen wünschen. Aber er lebt und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu sein. Diese innere Beruhigung ist also bloß negativ in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr mit aller seiner Annehmlichkeit gar keinen Wert hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht, weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.

So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber, sofern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt und subjektiv in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer sofern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden *Epikureers* sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch ratsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so-
[89] viel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt gleichsam

als Arzneimittel der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und tun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht; wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahinschwinden.

Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft.

Ich verstehe unter der kritischen Beleuchtung einer Wissenschaft oder eines Abschnitts derselben, der für sich ein System ausmacht, die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere systematische Form haben müsse, wenn man sie mit einem anderen System vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnisvermögen zum Grunde hat. Nun hat praktische Vernunft mit der spekulativen sofern einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde, als beide *reine Vernunft* sind. Also wird der Unterschied der systematischen Form der einen von der anderen durch Vergleichung beider bestimmt und Grund davon angegeben werden müssen.

Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hat es mit der Erkenntnis der Gegenstände, die dem Verstande gegeben werden mögen, zu tun und mußte also von der *Anschauung*, mithin (weil diese jederzeit sinnlich ist) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererst zu Begriffen (der Gegenstände dieser Anschauung) fortschreiten und durfte nur nach beider Voranschickung mit *Grundsätzen* endigen. Dagegen, weil praktische Vernunft es nicht mit Gegenständen, sie zu *erkennen*, sondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntnis derselben gemäß) *wirklich zu machen*, d. i. es mit einem *Willen* zu tun hat, welcher eine Kausalität ist, sofern Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält, da sie folglich kein Objekt der Anschauung, sondern (weil der Begriff der Kausalität jederzeit die Beziehung auf ein Gesetz enthält, welches die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnisse zueinander bestimmt) als praktische

Vernunft, nur ein Gesetz derselben anzugeben hat: so muß eine Kritik der Analytik derselben, sofern sie eine praktische Vernunft sein soll (welches die eigentliche Aufgabe ist[a])), von der Möglichkeit
[90] praktischer Grundsätze a priori anfangen. Von da konnte sie allein zu Begriffen der Gegenstände einer praktischen Vernunft, nämlich denen des schlechthin Guten und Bösen, fortgehen, um sie jenen Grundsätzen gemäß allererst zu geben (denn diese sind vor jenen Prinzipien als Gutes und Böses durch gar kein Erkenntnisvermögen zu geben möglich), und nur alsdann konnte allererst das letzte Hauptstück, nämlich das von dem Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit und von ihrem notwendigen, a priori zu erkennenden Einflusse auf dieselbe, d. i. vom moralischen Gefühle, den Teil beschließen. So teilte denn die Analytik der praktischen reinen Vernunft ganz analogisch mit der theoretischen den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung. Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transzendentale Ästhetik und transzendentale Logik eingeteilt, die der praktischen umgekehrt in Logik und Ästhetik der reinen praktischen Vernunft (wenn es mir erlaubt ist, diese sonst gar nicht angemessenen Benennungen bloß der Analogie wegen hier zu gebrauchen), die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze, hier in die der Grundsätze und Begriffe. Die Ästhetik hatte dort noch zwei Teile, wegen der doppelten Art einer sinnlichen Anschauung; hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anschauungsfähigkeit, sondern bloß als Gefühl (das ein subjektiver Grund des Begehrens sein kann) betrachtet, und in Ansehung dessen verstattet die reine praktische Vernunft keine weitere Einteilung.

Auch daß diese Einteilung in zwei Teile mit deren Unterabteilung nicht wirklich (sowie man wohl im Anfange durch das Beispiel der ersteren verleitet wer-

---

a) Natorp vermutet: „Kritik derselben . . . (welches die eigentliche Aufgabe der Analytik ist)"; Nolte schlägt vor „Kritik der" zu streichen.

den konnte zu versuchen) hier vorgenommen wurde, davon läßt sich auch der Grund gar wohl einsehen. Denn weil es *reine Vernunft* ist, die hier in ihrem praktischen Gebrauche, mithin von Grundsätzen a priori und nicht von empirischen Bestimmungsgründen ausgehend, betrachtet wird: so wird die Einteilung der Analytik der reinen praktischen Vernunft der eines Vernunftschlusses ähnlich ausfallen müssen, nämlich vom Allgemeinen im *Obersatze* (dem moralischen Prinzip) durch eine im *Untersatze* vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter und böser) unter jenen zu dem *Schlußsatze*, nämlich der subjektiven Willensbestimmung (einem Interesse an dem praktisch möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend. Demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat [91] überzeugen können, werden solche Vergleichungen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.

Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntnis, die wir von einer reinen praktischen Vernunft und durch dieselbe haben können, wie ihn die Analytik derselben darlegt, so finden sich, bei einer merkwürdigen Analogie zwischen ihr und der theoretischen, nicht weniger merkwürdige Unterschiede. In Ansehung der theoretischen konnte[a]) das *Vermögen einer reinen Vernunfterkenntnis* a priori durch Beispiele aus Wissenschaften (bei denen man, da sie ihre Prinzipien auf so mancherlei Art durch methodischen Gebrauch auf die Probe stellen, nicht so leicht wie in der gemeinen Erkenntnis geheime Beimischung empirischer Erkenntnisgründe zu besorgen hat) ganz leicht und evident bewiesen werden. Aber daß reine Vernunft, ohne Beimischung irgend eines empirischen

---

a) Kant: „könnte"; korr. Grillo.

Bestimmungsgrundes, für sich allein auch praktisch sei: das mußte man aus dem *gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche* dartun können, indem man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst im *Urteile dieser gemeinen Vernunft* bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Faktum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht. Aber dieser Umstand läßt sich auch aus dem kurz vorher Angeführten gar wohl erklären; weil praktische reine Vernunft notwendig von Grundsätzen anfangen muß, die also aller Wissenschaft als erste Data zum Grunde gelegt werden müssen und nicht allererst aus ihr entspringen können. Diese Rechtfertigung der moralischen Prinzipien als Grundsätze einer reinen Vernunft konnte aber auch darum gar wohl und mit genugsamer Sicherheit durch bloße Berufung auf das Urteil des gemeinen Menschenverstandes geführt werden, weil sich alles Empirische, was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere
[92] Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm, sofern als es Begierde erregt, notwendig anhängt, sofort *kenntlich macht*, diesem aber jene reine praktische Vernunft geradezu *widersteht*, es in ihr Prinzip als Bedingung aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer praktisch gesetzgebenden Vernunft wider alle sich einmengende Neigung durch eine eigentümliche Art von *Empfindung*, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der praktischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nämlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch für Neigungen hat, sie mögen sein welcher Art sie wollen, wohl aber für das Gesetz, so kenntlich gemacht und

so gehoben und hervorstechend, daß keiner, auch der gemeinste Menschenverstand, in einem vorgelegten Beispiele nicht den Augenblick inne werden sollte, daß durch empirische Gründe des Wollens ihm zwar ihren Anreizen zu folgen geraten, niemals aber einem anderen als lediglich dem reinen praktischen Vernunftgesetze zu *gehorchen* zugemutet werden könne.

Die Unterscheidung der *Glückseligkeitslehre* von der *Sittenlehre*, in deren ersterer empirische Prinzipien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so *pünktlich*, ja wenn es auch hieße, *peinlich* verfahren muß, als je der Geometer in seinem Geschäfte. Es kommt aber dem Philosophen, der hier (wie jederzeit in der Vernunfterkenntnis durch bloße Begriffe, ohne Konstruktion derselben) mit größerer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anschauung (reinem[a]) Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zustatten, daß er, beinahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden; wenn er nämlich zu dem empirisch affizierten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in[b]) Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Ebenso haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt), das moralische Gesetz vor, an dem [93]
er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, — sofort verläßt seine praktische Vernunft (im Urteil über das, was von ihm geschehen sollte) den Vorteil, ver-

---

a) Natorp vermutet: „seinem"; Adickes: „von einem"; Kellermann (wohl am richtigsten): „einem reinen".

b) 2. Aufl.: „im".

einigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vorteil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verläßt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider sein könnte.

Aber diese *Unterscheidung* des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort *Entgegensetzung* beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar *nicht Rücksicht* nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein. Da nun alle Bestimmungsgründe des Willens, außer dem einigen reinen praktischen Vernunftgesetze (dem moralischen), insgesamt empirisch sind, als solche also zum Glückseligkeitsprinzip gehören, so müssen sie insgesamt vom obersten sittlichen Grundsatz abgesondert und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieses ebensosehr allen sittlichen Wert, als empirische Beimischung zu geometrischen Grundsätzen alle mathematische Evidenz, das Vortrefflichste, was (nach *Platos* Urteile) die Mathematik an sich hat, und das selbst allem Nutzen derselben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduktion des obersten Prinzips der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntnis a priori, konnte aber[a]) nichts weiter angeführt werden, als daß, wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden

a) „oben“ (Natorp)?

Ursache einsähe, man auch nicht etwa bloß die Möglichkeit, sondern gar die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Kausalität ihres Willens beilegt, einsehen würde; weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, daß man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens [94] von jedem anderen außer allein dem moralischen Gesetze definieren könnte. Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postuliert, genötigt, ebendadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen. Weil es indessen noch viele gibt, welche diese Freiheit noch immer glauben nach empirischen Prinzipien wie jedes andere Naturvermögen erklären zu können, und sie als *psychologische* Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Untersuchung der *Natur der Seele* und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als *transzendentales* Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört (wie es doch hierauf allein wirklich ankommt), betrachten und so die herrliche Eröffnung, die uns durch reine praktische Vernunft vermittelst des moralischen Gesetzes widerfährt, nämlich die Eröffnung einer intelligibelen Welt durch Realisierung des sonst transzendenten Begriffs der Freiheit und hiermit das moralische Gesetz selbst, welches durchaus keinen empirischen Bestimmungsgrund annimmt, aufheben: so wird es nötig sein, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieses Blendwerk und der Darstellung des *Empirismus* in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit anzuführen.

Der Begriff der Kausalität als *Naturnotwendigkeit* zum Unterschiede derselben als *Freiheit* betrifft nur die Existenz der Dinge, sofern sie *in der Zeit bestimmbar* ist, folglich als Erscheinungen im Gegensatze ihrer Kausalität als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich

selbst (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist), so läßt sich die Notwendigkeit im[a]) Kausalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen; sondern sie sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt. Denn aus der ersteren folgt, daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig sei. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muß jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sind, notwendig sein, d. i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei. Ja, wenn ich gleich mein ganzes Dasein als unabhängig von irgend einer [95] fremden Ursache (etwa von Gott) annähme, sodaß die Bestimmungsgründe meiner Kausalität, sogar meiner ganzen Existenz gar nicht außer mir wären, so würde dieses jene Naturnotwendigkeit doch nicht im mindesten in Freiheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpunkte stehe ich doch immer unter der Notwendigkeit, durch das zum Handeln bestimmt zu sein, was nicht in meiner Gewalt ist, und die *a parte priori* unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur nach einer schon vorherbestimmten Ordnung fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette, meine Kausalität also niemals Freiheit.

Will man also einem Wesen, dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen, so kann man es sofern wenigstens vom Gesetze der Naturnotwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen nicht ausnehmen; denn das wäre soviel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Kausalität der Dinge, sofern ihr Dasein in der Zeit bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wonach man sich auch das Dasein dieser Dinge an sich selbst vorzustellen hätte, die Freiheit als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges,

a) Kant: „in“; korr. Rosenkranz, Hartenstein.

sofern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der *Naturnotwendigkeit bloß der Erscheinung, die Freiheit aber ebendemselben Wesen als Dinge an sich selbst* beizulegen. So ist es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtigen Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung vereinigt und also diese Vereinigung selbst erklären will, tun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung untunlich zu machen scheinen.

Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese Tat sei nach dem Naturgesetze der Kausalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein notwendiger Erfolg, so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können; wie kann dann die Beurteilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen und voraussetzen, daß sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, d. i. wie kann derjenige in demselben Zeitpunkte in Absicht auf dieselbe Handlung ganz frei heißen, in welchem und in derselben Absicht er doch unter einer unvermeidlichen Naturnotwendigkeit steht? Eine Ausflucht [96]
darin suchen, daß man bloß die *Art* der Bestimmungsgründe seiner Kausalität nach dem Naturgesetze einem *komparativen* Begriffe von Freiheit anpaßt (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund *innerlich* im wirkenden Wesen liegt, z. B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während daß er im Fluge ist, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf, ebenso die Handlungen des Menschen, ob sie gleich durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, notwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach un-

serem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind), ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität durch Bestimmungsgründe, die *im* Subjekte oder *außer* ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe notwendig sei; wenn diese bestimmenden Vorstellungen nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem *vorigen Zustande* haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden usw., so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Kausalität haben, d. i. durch Vorstellungen und nicht durch körperliche Bewegung Handlung hervorbringen: so sind es immer *Bestimmungsgründe* der Kausalität eines Wesens, sofern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter notwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subjekt handeln soll, *nicht mehr in seiner Gewalt sind*, die also zwar psychologische Freiheit (wenn man ja dieses Wort von einer bloß inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will), aber doch Natur-
[97] notwendigkeit bei sich führen, mithin keine *transzendentale Freiheit* übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun als[a]) Gegenstand des inneren Sinnes bloß in der Zeit, oder auch der[b]) äußeren Sinne im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein

a) „als“ fehlt bei Kant.
b) „der“ Zusatz Hartensteins.

a priori praktisch ist, kein moralisches Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist. Eben um deswillen kann man auch alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität den **Mechanismus** der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle **Maschinen** sein müßten. Hier wird nur auf die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, sowie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, *Automaton materiale*, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit **Leibniz** *spirituale*, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und komparative, nicht transzendentale, d. i. absolute, zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in einundderselben Handlung an[a]) dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man sich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war oder daraus folgt: daß die Naturnotwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjekts nicht zusammen bestehen kann, bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur denen[b]) des handelnden Subjekts als Erscheinung, daß also sofern die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört und **nicht mehr in seiner Gewalt ist** (wozu auch seine schon begangenen Taten und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen). Aber ebendasselbe Subjekt, das sich anderseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, **sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht**, sich selbst

a) „in“? [Vorländer].
b) Kant: „den“; korr. Vorländer (auch Akad.-Ausg.).

aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestim-
[98] mung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem inneren Sinne gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesen, ist im Bewußtsein seiner intelligibelen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als *Noumens*, anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß er[a] sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er[a] sich selbst verschafft, und nach welchem er[a] sich, als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet.

Hiermit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, soviel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnotwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären: so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit war, und gleichwohl *erklärt* er sich sein Vergehen aus gewisser übler, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel

a) eigentlich: „es“ (sc. das vernünftige Wesen).

und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene Tat bei jeder Erinnerung derselben; eine schmerzhafte, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die sofern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen und sogar ungereimt sein würde (wie *Priestley* als ein echter, konsequent verfahrender *Fatalist* sie auch dafür erklärt, und in Ansehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beifall verdient als diejenigen, welche, indem sie den Mechanismus des Willens in der Tat, die Freiheit desselben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten sein wollen, daß sie jene, ohne doch die Möglichkeit einer solchen Zurechnung begreiflich zu machen, in [99] ihrem synkretistischen System mit einschließen), aber als Schmerz doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen oder vorlängst geschehen sein. Denn das *Sinnenleben* hat in Ansehung des *intelligibelen* Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, sofern es bloß Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht, (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnotwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden muß. Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, sowie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit sowie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines anderen Blicks (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, son-

dern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen als Erscheinungen auf das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligibele Substrat in uns bezogen wird. — In dieser Rücksicht, die unserer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich ist, lassen sich auch Beurteilungen rechtfertigen, die, mit aller Gewissenhaftigkeit gefällt, dennoch dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit ganz zu widerstreiten scheinen. Es gibt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich anderen ersprießlich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen und so bis in ihre Mannesjahre zu steigern fortfahren, daß man sie für geborene Bösewichter und gänzlich, was die Denkungsart betrifft,
[100] für unbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Tuns und Lassens ebenso richtet, ihnen ihre Verbrechen ebenso als Schuld verweist, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts, ebenso verantwortlich blieben als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, daß alles, was aus seiner Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung), eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn

nur noch um *desto verwerflicher und strafwürdiger* machen.

Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, sofern sie mit dem *Naturmechanismus in einem* Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll: eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles bisherige eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bei dieser Gefahr gibt ein Umstand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freiheit noch glücklichen Ausgange, nämlich daß dieselbe Schwierigkeit viel stärker (in der Tat, wie wir bald sehen werden, allein) das System drückt, in welchem die in Zeit und Raum *bestimmbare Existenz* für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, sie uns also nicht nötigt, unsere vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit als *bloßer Form* sinnlicher Anschauung, folglich als bloßer Vorstellungsart, die dem Subjekte als zur Sinnenwelt gehörig eigen ist, aufzugeben[a]) und also nur erfordert, sie mit dieser Idee *zu vereinigen*.

Wenn man uns nämlich auch einräumt, daß das intelligibele Subjekt in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als *Subjekt*, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott als allgemeines Urwesen sei die Ursache auch der Existenz der Substanz (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen und *hiermit seine* Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch[b]) einräumen: die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren *bestimmenden* Grund, was gänzlich [101] außer ihrer Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersteren *und die ganze* Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. In der Tat: wären die Handlungen des Menschen, sowie

---

a) Kant: „abzugehen"; korr. Hartenstein; oder „von unserer . . . abzugehen" (Natorp)?

b) „auch" fehlt in der 2. Auflage.

sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein. Der Mensch wäre Marionette oder ein Vaucansonsches[a]) Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird. Daher sehe ich nicht ab, wie diejenigen, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Dasein der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen; oder, wenn sie so geradezu (wie der sonst scharfsinnige Mendelssohn[b]) tat) beide nur als zur Existenz endlicher und abgeleiteter Wesen, aber nicht zu der des unendlichen Urwesens notwendig gehörende Bedingungen einräumen, sich rechtfertigen wollen, woher sie diese Befugnis nehmen, einen solchen Unterschied zu machen; sogar wie sie auch nur dem Widerspruche ausweichen wollen, den sie begehen, wenn sie das Dasein in der Zeit als den endlichen Dingen an sich notwendig anhängende Bestimmung ansehen, da Gott die Ursache dieses Daseins ist, er aber doch nicht die Ursache der Zeit (oder des Raums) selbst sein kann (weil diese als notwendige Bedingung a priori dem Dasein der Dinge vorausgesetzt sein muß), seine Kausalität folglich in Ansehung der Existenz dieser Dinge selbst der Zeit nach bedingt sein muß, wobei nun alle die Widersprüche gegen die Begriffe seiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müssen. Hin-

a) A. von Vaucanson aus Grenoble zeigte 1738 zuerst in Paris automatische Figuren: einen Flötenspieler, einen Klarinettenbläser und eine fressende Ente.

b) In seinen *Morgenstunden oder über das Dasein Gottes* (1785).

gegen ist es uns ganz leicht, die Bestimmung der göttlichen Existenz als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterschiede von der eines Wesens der Sinnenwelt, als die *Existenz eines Wesens an sich selbst* von der eines *Dinges in der Erscheinung* zu unterscheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der *Spinozismus* übrig bleibt, in welchem [102] Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängigen Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloß ihm inhärierende Akzidenzen sind; weil, wenn diese Dinge bloß als seine Wirkungen *in der Zeit* existieren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die Handlungen dieser Wesen bloß seine Handlungen sein müßten, die er irgendwo und irgendwann ausübte. Daher schließt der Spinozismus, unerachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Substanzen angenommenen und an sich *in der Zeit existierenden Wesen* als[a]) Wirkungen einer obersten Ursache und doch nicht zugleich zu ihm und seiner Handlung gehörig[b]), sondern für sich als Substanzen angesehen werden.

Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht kurz und einleuchtend auf folgende Art. Wenn die Existenz *in der Zeit* eine bloß sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie als Dinge an sich selbst nicht angeht: so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst, weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie sofern als Noumenen. Sowie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sei als Schöpfer Ursache der Handlungen in der

a) „als" Zusatz Hartensteins.
b) „gehörig" Zusatz Hartensteins.

Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich (wenn wir nur das Dasein in der Zeit für etwas, was bloß von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen), die Freiheit unbeschadet dem Naturmechanismus der Handlungen als Erscheinungen zu behaupten, so kann, daß die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Änderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht sensibele Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst *in der Zeit* existierten, da der Schöpfer der Substanz zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz sein würde.

Von so großer Wichtigkeit ist die in der Kritik [103] der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (sowie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst.

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein ist denn jede andere, die man versucht hat oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt soweit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten *aufgedeckt* und sogar diejenigen *aufgesucht* werden, die ihr noch so ingeheim im Wege liegen; denn jede derselben ruft ein Hilfsmittel auf, welches, ohne der Wissenschaft einen Zuwachs, es sei an Umfang oder an Bestimmtheit, zu verschaffen, nicht gefunden werden kann, wodurch also selbst die Hindernisse Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wissenschaft werden. Dagegen, werden die Schwierigkeiten absichtlich verdeckt oder bloß durch Palliativmittel gehoben, so brechen sie

über kurz oder lang in unheilbare Übel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Skeptizismus zugrunde richten.

Da es eigentlich der Begriff der Freiheit ist, der unter allen Ideen der reinen spekulativen Vernunft allein so große Erweiterung im Felde des Übersinnlichen, wenngleich nur in Ansehung der praktischen Erkenntnis, verschafft, so frage ich mich: *woher denn ihm ausschließungsweise eine so große Fruchtbarkeit zuteil geworden sei*, indessen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verstandeswesen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts bestimmen können. Ich begreife bald, daß, da ich nichts ohne Kategorie denken kann, diese auch in der Idee der Vernunft von der Freiheit, mit der ich mich beschäftige, zuerst müsse aufgesucht werden, welche hier die Kategorie der *Kausalität* ist, und daß[a]), wenngleich dem *Vernunftbegriffe* der Freiheit als überschwenglichem Begriffe keine korrespondierende Anschauung untergelegt werden kann, dennoch dem *Verstandesbegriffe* (der Kausalität), für dessen Synthesis *jener* das Unbedingte fordert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden müsse, dadurch ihm zuerst die objektive Realität gesichert wird. [104] Nun sind alle Kategorien in zwei Klassen, die mathematischen, welche bloß auf die Einheit der Synthesis in der Vorstellung der Objekte, und die dynamischen, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objekte gehen, eingeteilt. Die ersteren (die der Größe und der Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des *Gleichartigen*, in welcher das Unbedingte zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es selbst wiederum zum Raume und der Zeit gehören und also immer wiederum bedingt[b]) sein müßte[c]), gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dia-

a) Kant: „daß ich"; korr. Rosenkranz, Hartenstein.
b) Kant: „wieder unbedingt"; korr. Natorp.
c) Kant: „mußte"; korr. Hartenstein¹, Natorp.

lektik der reinen theoretischen Vernunft die einander entgegengesetzten Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für sie zu finden, beide falsch waren. Die Kategorien der zweiten Klasse (die der Kausalität und der Notwendigkeit eines Dinges) erforderten diese Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Synthesis) gar nicht, weil hier nicht die Anschauung, wie sie aus einem Mannigfaltigen in ihr zusammengesetzt, sondern nur wie die Existenz des ihr korrespondierenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung (im Verstande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgestellt werden sollte[a]); und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Kausalität als des zufälligen Daseins der Dinge selbst) das Unbedingte, obzwar übrigens unbestimmt, in der intelligibelen Welt zu setzen und die Synthesis transzendent zu machen; daher denn auch in der Dialektik der reinen spekulativen Vernunft sich fand, daß beide dem Scheine nach einander entgegengesetzte Arten, das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Synthesis der Kausalität zum Bedingten in der Reihe der Ursachen und Wirkungen der Sinnenwelt die Kausalität, die weiter nicht sinnlich bedingt ist, zu denken, sich in der Tat nicht widerspreche, und daß dieselbe Handlung, die als zur Sinnenwelt gehörig jederzeit sinnlich bedingt, d. i. mechanisch notwendig ist, doch zugleich auch, als zur Kausalität des handelnden Wesens, sofern es zur intelligibelen Welt gehörig ist[b]), eine sinnlich unbedingte Kausalität zum Grunde haben, mithin als frei gedacht werden könne. Nun kam es bloß darauf an, daß dieses *Können* in ein *Sein* verwandelt würde, d. i. daß man in einem wirklichen Falle gleichsam durch ein Faktum beweisen könne, daß gewisse Handlungen eine solche Kausalität (die intellektuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich oder auch nur geboten, d. i. objektiv praktisch notwendig sein. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen, als Begebenheiten

---

a) Kant: „soll"; korr. Hartenstein.

b) Hinter „gehörig ist" hinzuzudenken: „gehörig".

der Sinnenwelt, konnten wir diese Verknüpfung nicht [105] anzutreffen hoffen, weil die Kausalität durch Freiheit immer außer der Sinnenwelt im Intelligibelen gesucht werden muß. Andere Dinge außer den Sinnenwesen sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Also blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwidersprechlicher und zwar objektiver Grundsatz der Kausalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt, d. i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas *anderes* als Bestimmungsgrund in Ansehung der Kausalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also als *reine Vernunft* selbst praktisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt und ist der Grundsatz der *Sittlichkeit*. Also ist jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligibelen gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch *gedacht* (welches schon die spekulative Vernunft als tunlich ausmitteln konnte), sondern sogar *in Ansehung des Gesetzes* ihrer Kausalität *bestimmt* und assertorisch *erkannt*, und so uns die Wirklichkeit der intelligibelen Welt und zwar in praktischer Rücksicht *bestimmt* gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht *transzendent* (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer *immanent*. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Ansehung der zweiten dynamischen Idee, nämlich der eines *notwendigen Wesens*, nicht tun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt ohne Vermittelung der ersteren dynamischen Idee nicht hinaufkommen. Denn wollten wir es versuchen, so müßten wir den Sprung gewagt haben, alles das, was uns gegeben ist, zu verlassen und uns zu dem hinzuschwingen, wovon uns auch nichts gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen intelligibelen Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das notwendige Wesen als *außer uns* gegeben erkannt werden sollte);

welches dagegen in Ansehung unseres eigenen Subjekts, sofern es sich durch das moralische Gesetz einerseits als intelligibeles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt tätig selbst erkennt, wie jetzt der Augenschein dartut, ganz wohl möglich ist. Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu [106] finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber ebendarum freilich nur so weit, als es gerade für die reine praktische Absicht nötig ist, ausgedehnt werden können.

Nur auf eines sei es mir erlaubt bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, nämlich daß jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft tut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Spekulation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschließe, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, bloß um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche auf keinerlei Weise gesuchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Prinzipien fortsetzen will) sich von selbst findende genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft mit den oft zu subtil und unnötig scheinenden Bemerkungen der Kritik der spekulativen überrascht und setzt in Verwunderung, und bestärkt die schon von anderen erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne

sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwa verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, soviel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Öftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieses[a]) Geschäfte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben in Betracht anderer Lehren außerhalb mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ und bloß auf mein Geschäft acht hatte, bis es vollendet sei, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrtümer, manche verlorene Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

---

a) Kant: „diese"; korr. Grillo.

[107] Zweites Buch.

Dialektik der reinen praktischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt.

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anschauungen bezogen werden müssen, welche bei uns Menschen niemals anders als sinnlich sein können, mithin die Gegenstände nicht als Dinge an sich selbst, sondern bloß als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann: so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst (denn dafür werden sie in Ermangelung einer warnenden Kritik jederzeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen, auf Erscheinungen selbst verriete.[a]) Hierdurch wird aber die Vernunft genötigt,

---

a) Kant: „verrieten“; korr. Rosenkranz, Hartenstein.

diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders als durch eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens geschehen kann, sodaß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, in der Tat die wohltätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat geraten können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen [108] wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können.

Wie im spekulativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialektik aufzulösen und der Irrtum aus einem übrigens natürlichen Scheine zu verhüten sei, kann man in der Kritik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche geht es um nichts besser. Sie sucht als reine praktische Vernunft zu dem Praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des **höchsten Guts.**

Diese Idee praktisch, d. i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens hinreichend zu bestimmen, ist die *Weisheitslehre*, und diese wiederum als *Wissenschaft* ist *Philosophie* in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei. Es wäre gut, wenn wir dieses Wort bei seiner alten Bedeutung ließen, als eine *Lehre vom höchsten Gut*, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur *Wissenschaft* zu bringen. Denn einesteils würde die angehängte einschränkende Be-

dingung dem griechischen Ausdrucke (welcher Liebe zur *Weisheit* bedeutet) angemessen und doch zugleich hinreichend sein, die Liebe zur *Wissenschaft*, mithin aller spekulativen Erkenntnis der Vernunft, sofern sie ihr sowohl zu jenem Begriffe als auch dem praktischen Bestimmungsgrunde dienlich ist, unter dem Namen der Philosophie mitzubefassen, und doch den Hauptzweck, um dessen willen sie allein Weisheitslehre genannt werden kann, nicht aus den Augen verlieren lassen. Andererseits würde es auch nicht übel sein, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte, sich des Titels eines Philosophen selbst anzumaßen, abzuschrecken, wenn man ihm schon durch die Definition den Maßstab der Selbstschätzung vorhielte, der seine Ansprüche sehr herabstimmen wird; denn ein *Weisheitslehrer* zu sein, möchte wohl etwas mehr als einen Schüler bedeuten, der noch immer nicht weit genug gekommen ist, um sich selbst, viel weniger um andere mit sicherer Erwartung eines so hohen Zwecks zu leiten; es würde einen *Meister in Kenntnis der Weisheit* bedeuten, welches mehr sagen will, als ein bescheidener Mann sich selber anmaßen wird, und Philosophie würde, [109] sowie die Weisheit selbst noch immer ein Ideal bleiben, welches objektiv in der Vernunft allein vollständig vorgestellt wird, subjektiv aber, für die Person, nur das Ziel seiner unaufhörlichen Bestrebung ist, und in dessen Besitz unter dem angemaßten Namen eines Philosophen zu sein, nur der vorzugeben berechtigt ist, der auch die unfehlbare Wirkung derselben (in Beherrschung seiner selbst und dem ungezweifelten Interesse, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt) an seiner Person als Beispiele aufstellen kann, welches die Alten auch forderten, um jenen Ehrennamen verdienen zu können.

In Ansehung der Dialektik der reinen praktischen Vernunft im Punkte der Bestimmung des Begriffs *vom höchsten Gute* (welche, wenn ihre Auflösung gelingt, ebensowohl als die der theoretischen die wohltätigste Wirkung erwarten läßt, dadurch daß die aufrichtig angestellten und nicht verhehlten Widersprüche der reinen praktischen Vernunft mit ihr selbst zur vollständigen Kritik ihres eigenen Vermögens

nötigen) haben wir nur noch eine Erinnerung voranzuschicken.

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist (nämlich allein die Form der Maxime als allgemein gesetzgebend fordert), so abstrahiert es als Bestimmungsgrund von aller Materie, mithin von allem Objekte des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den *Bestimmungsgrund* desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objekte zu machen. Diese Erinnerung ist in einem so delikaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Prinzipien ist, wo auch die kleinste Mißdeutung Gesinnungen verfälscht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, daß, wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Objekt unter dem Namen eines Guten als Bestimmungsgrund des Willens annimmt und von ihm dann das oberste praktische Prinzip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Prinzip verdrängen würde.

Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht bloß *Objekt*, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben [110] zugleich der *Bestimmungsgrund* des reinen Willens sei; weil alsdann in der Tat das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand nach dem Prinzip der Autonomie den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden; weil man sonst sich selbst mißversteht und sich zu widersprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommensten Harmonie nebeneinander steht.

Zweites Hauptstück.

Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut.

Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht acht hat, unnötige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste (*supremum*) oder auch das Vollendete (*consummatum*) bedeuten. Das erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, d. i. keiner anderen untergeordnet ist (*originarium*); das zweite dasjenige Ganze, das kein Teil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (*perfectissimum*). Daß Tugend (als die Würdigkeit, glücklich zu sein) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen. Sofern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hierbei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit, glücklich zu sein) ausgeteilt, das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen: so bedeutet
[111] dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer als Bedingung das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit

immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.

Zwei in einem Begriffe *notwendig* verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, daß diese *Einheit* als *analytisch* (logische Verknüpfung) oder als *synthetisch* (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Kausalität betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann also entweder so verstanden werden, daß die Bestrebung, tugendhaft zu sein, und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, da dann der ersteren keine andere Maxime als zu der letzteren[a]) zum Grunde gelegt zu werden brauchte; oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, daß Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewußtsein der ersteren Unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe.

Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute sofern zwar einerlei Methode befolgten, daß sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Prinzips nach der Regel der Identität suchten; aber darin schieden sie sich wiederum, daß sie unter beiden den Grundbegriff verschiedentlich wählten. Der *Epikureer* sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend; der *Stoiker*: sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit. Dem ersteren war *Klugheit* soviel als Sittlichkeit; dem zweiten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählte, war *Sittlichkeit* allein wahre Weisheit.

Man muß bedauern, daß die Scharfsinnigkeit dieser Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muß, daß sie in so frühen Zeiten schon alle erdenklichen Wege philosophischer Eroberungen versuchten) unglücklich angewandt war, zwischen äußerst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der

a) Kellermann: „als der letzteren“.

Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialektischen Geiste ihrer Zeiten angemessen, was auch jetzt bisweilen subtile Köpfe verleitet, wesentliche und nie zu vereinigende Unterschiede in Prinzipien dadurch aufzuheben, daß man sie in Wortstreit zu verwandeln sucht und so dem Scheine nach Einheit des Begriffs
[112] bloß unter verschiedenen Benennungen erkünstelt; und dieses trifft gemeiniglich solche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe so tief oder hoch liegt, oder eine so gänzliche Umänderung der sonst im philosophischen System angenommenen Lehren erfordern würde, daß man Scheu trägt, sich in den realen Unterschied tief einzulassen, und ihn lieber als Uneinigkeit in bloßen Formalien behandelt.

Indem beide Schulen Einerleiheit der praktischen Prinzipien der Tugend und Glückseligkeit zu ergrübeln suchten, so waren sie darum nicht unter sich einhellig, wie sie diese Identität herauszwingen wollten, sondern schieden sich in unendliche Weiten voneinander, indem die eine ihr Prinzip auf der ästhetischen, die andere auf der logischen Seite, jene im Bewußtsein des sinnlichen Bedürfnisses, die andere in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen setzte. Der Begriff der Tugend lag nach dem *Epikureer* schon in der Maxime, seine eigene Glückseligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem *Stoiker* schon im Bewußtsein seiner Tugend enthalten. Was aber in einem anderen Begriffe enthalten ist, ist zwar mit einem Teile des Enthaltenden, aber nicht mit dem Ganzen einerlei, und zwei Ganze können überdem spezifisch voneinander unterschieden sein, ob sie zwar aus eben demselben Stoffe bestehen, wenn nämlich die Teile in beiden auf ganz verschiedene Art zu einem Ganzen verbunden werden. Der Stoiker behauptete, Tugend sei das *ganze höchste Gut*, und Glückseligkeit nur das Bewußtsein des Besitzes derselben als zum Zustand des Subjekts gehörig. Der Epikureer behauptete, Glückseligkeit sei das *ganze höchste Gut*, und Tugend nur die Form der Maxime, sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben.

Nun ist aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips ganz ungleichartig sind, und weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjekte gar sehr einschränken und Abbruch tun. Also bleibt die Frage: *wie ist das höchste Gut praktisch möglich?* noch immer unerachtet aller bisherigen *Koalitionsversuche* eine unaufgelöste Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik gegeben, nämlich daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz *verschiedene Elemente* des höchsten Guts sind und ihre Verbindung also *nicht analytisch* erkannt werden könne (daß etwa der, so [113] seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch bloße Auflösung seiner Begriffe tugendhaft oder der, so der Tugend folgt, sich im Bewußtsein eines solchen Verhaltens schon *ipso facto* glücklich finden werde), sondern eine *Synthesis* der Begriffe sei. Weil aber diese Verbindung als a priori, mithin praktisch notwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Prinzipien beruht, so wird die *Deduktion* dieses Begriffs *transzendental* sein müssen. Es ist a priori (moralisch) notwendig, *das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen*; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen.

I.

Die Antinomie der praktischen Vernunft.

In dem höchsten für uns praktischen, d. i. durch unseren Willen wirklich zu machenden Gute werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht, sodaß das eine durch eine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre. Nun ist diese Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder *analytisch* oder

synthetisch. Da diese gegebene aber nicht analytisch sein kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, so muß sie synthetisch und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden; weil sie ein praktisches Gut, d. i. was durch Handlung möglich ist, betrifft. Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Das erste ist *schlechterdings* unmöglich; weil (wie in der Analytik bewiesen worden) Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind und keine Tugend gründen können. Das zweite ist aber *auch unmöglich*, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der
[114] Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.

II.

Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft.

In der Antinomie der reinen spekulativen Vernunft findet sich ein ähnlicher Widerstreit zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit in der Kausalität der Be-

gebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, daß bewiesen wurde, es sei kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten und selbst die Welt, darin sie sich ereignen, (wie man auch soll) nur als Erscheinungen betrachtet; da einunddasselbe handelnde Wesen als *Erscheinung* (selbst vor seinem eigenen inneren Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, sofern sich die handelnde Person zugleich als *Noumenon* betrachtet (als reine Intelligenz in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft ist es nun ebenso bewandt. Der erste von den zwei Sätzen, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist *schlechterdings falsch*; der zweite aber, daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist *nicht schlechterdings*, sondern nur, sofern sie als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur *bedingterweise* falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen [115] Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, so doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.

Also ist, unerachtet dieses scheinbaren Widerstreits einer praktischen Vernunft mit sich selbst, das höchste Gut, der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Objekt der-

selben; denn es ist praktisch möglich, und die Maximen des letzteren, die sich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objektive Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach einem allgemeinen Gesetze getroffen wurde, aber aus bloßem Mißverstande, weil man das Verhältnis zwischen Erscheinungen für ein Verhältnis der Dinge an sich selbst zu diesen Erscheinungen hielt.

Wenn wir uns genötigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche, in solcher Weite, nämlich in der Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt zu suchen, so muß es befremden, daß gleichwohl die Philosophen alter sowohl als neuer Zeiten die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon *in diesem Leben* (in der Sinnenwelt) haben finden oder sich ihrer bewußt zu sein haben überreden können. Denn *Epikur* sowohl als die *Stoiker* erhoben die Glückseligkeit, die aus dem Bewußtsein der Tugend im Leben entspringe, über alles, und der erstere war in seinen praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Prinzipien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schließen möchte, oder wie sie viele, durch den Ausdruck Wollust für Zufriedenheit verleitet, ausdeuteten; sondern rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigsten Freude, und die Genügsamkeit und Bändigung der Neigungen, sowie sie immer der strengste Moralphilosoph fordern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens (er verstand darunter das stets fröhliche Herz); wobei er von den Stoikern vornehmlich nur darin abwich, daß er in diesem Vergnügen den Bewegungsgrund setzte, welches die letzteren und zwar mit Recht ver-
[116] weigerten. Denn einesteils fiel der tugendhafte Epikur, sowie noch jetzt viele moralisch wohlgesinnte, obgleich über ihre Prinzipien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte *Gesinnung* in den Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben wollte

(und in der Tat kann der Rechtschaffene sich nicht glücklich finden, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewußt ist; weil bei jener Gesinnung die Verweise, die er bei Übertretungen sich selbst zu machen durch seine eigene Denkungsart genötigt sein würde, und die moralische Selbstverdammung ihn alles Genusses der Annehmlichkeit, die sonst sein Zustand enthalten mag, berauben würden). Allein die Frage ist: wodurch wird eine solche Gesinnung und Denkungsart, den Wert seines Daseins zu schätzen, zuerst möglich? da vor derselben noch gar kein Gefühl für einen moralischen Wert überhaupt im Subjekte angetroffen werden würde. Der Mensch wird, wenn er tugendhaft ist, freilich, ohne sich in jeder Handlung seiner Rechtschaffenheit bewußt zu sein, des Lebens nicht froh werden, so günstig ihm auch das Glück im physischen Zustande desselben sein mag; aber um ihn allererst tugendhaft zu machen, mithin ehe er noch den moralischen Wert seiner Existenz so hoch anschlägt, kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewußtsein einer Rechtschaffenheit entspringen werde, für die er doch keinen Sinn hat?

Andererseits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erschleichens (*vitium subreptionis*) und gleichsam einer optischen Illusion in dem Selbstbewußtsein dessen, was man tut, zum Unterschiede dessen, was man empfindet, die auch der Versuchteste nicht völlig vermeiden kann. Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewußtsein der Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz notwendig verbunden. Nun ist das Bewußtsein einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber diese Lust, dieses Wohlgefallen an sich selbst, ist nicht der Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar bloß durch die Vernunft ist der Grund des Gefühls der Lust, und jene bleibt eine reine praktische, nicht ästhetische Bestimmung des Begehrungsvermögens. Da diese Bestimmung nun innerlich gerade dieselbe Wirkung eines Antriebes zur Tätigkeit tut, als

ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der begehrten Handlung erwartet wird, würde getan haben, so sehen wir das, was wir selbst tun, leichtlich für etwas an, [117] was wir bloß leidentlich fühlen, und nehmen die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb, wie das allemal in der sogenannten Täuschung der Sinne (hier des inneren) zu geschehen pflegt. Es ist etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden, und sogar die Täuschung, das Subjektive dieser intellektuellen Bestimmbarkeit des Willens für etwas Ästhetisches und Wirkung eines besonderen sinnlichen Gefühls (denn ein intellektuelles wäre ein Widerspruch) zu halten. Es ist auch von großer Wichtigkeit, auf diese Eigenschaft unserer Persönlichkeit aufmerksam zu machen und die Wirkung der Vernunft auf dieses Gefühl bestmöglichst zu kultivieren. Aber man muß sich auch in acht nehmen, durch unechte Hochpreisungen dieses moralischen Bestimmungsgrundes als Triebfeder, indem man ihm Gefühle besonderer Freuden als Gründe (die doch nur Folgen sind) unterlegt, die eigentliche echte Triebfeder, das Gesetz selbst, gleichsam wie durch eine falsche Folie herabzusetzen und zu verunstalten, Achtung und nicht Vergnügen oder Genuß der Glückseligkeit ist also etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes v o r h e r g e h e n d e s Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch sein würde) möglich ist, als[a]) Bewußtsein der unmittelbaren Nötigung des Willens durchs[b]) Gesetz ist kaum ein[a]) Analogon des Gefühls der Lust, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade ebendasselbe, aber aus anderen Quellen tut; durch diese Vorstellungsart aber kann man allein erreichen, was man sucht, nämlich daß Handlungen nicht bloß pflichtmäßig (angenehmen Gefühlen zufolge), sondern aus Pflicht geschehen, welches der wahre Zweck aller moralischen Bildung sein muß.

Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen

---

a) „also“ (Natorp)? Hartenstein, Kehrbach: „und“, Kellermann: „ist als . . . kaum ein A.“

b) Kant: „durch“; korr. Vorländer.

Genuß, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend notwendig begleiten muß, anzeigte? Ja! dieses Wort ist *Selbstzufriedenheit*, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist. Freiheit und das Bewußtsein derselben als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist *Unabhängigkeit von Neigungen*, wenigstens als bestimmenden (wenngleich nicht als *affizierenden*) Bewegursachen unseres Begehrens und, sofern als ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maximen bewußt bin, der einzige Quell einer notwendig damit verbundenen, auf keinem besonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, [118] und diese kann intellektuell heißen. Die ästhetische (die uneigentlich so genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fein sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man sich darüber denkt, adäquat sein. Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit *lästig*, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nötigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein. Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohltätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der *moralischen* Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf die Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrund angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloß *Legalität*, sondern auch *Moralität* enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilneh-

mung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer[a]) entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.

Hieraus läßt sich verstehen: wie das Bewußtsein dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch Tat (die Tugend) ein Bewußtsein der Obermacht über seine Neigungen, hiermit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d. i. *Zufriedenheit* hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist. Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirekt) eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heißen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht *Seligkeit*, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letzteren ähnlich ist, sofern nämlich wenigstens seine Willensbestimmung sich von ihrem Einflusse frei halten kann, und also wenigstens seinem Ursprunge nach der Selbstgenugsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann.

[119] Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft folgt, daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit als Folge derselben wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse; dagegen, daß Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können: daß also das *oberste* Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, daß diese nur die moralisch bedingte, aber doch notwendige Folge der ersteren sei.

---

a) „seiner" (*Vorländer*)?

In dieser Unterordnung allein ist das *höchste* Gut das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft, die es sich notwendig als möglich vorstellen muß, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles mögliche beizutragen. Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört und nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die praktische Folge dieser Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören: so werden wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung dessen, was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und dann zweitens in dem, was uns Vernunft als Ergänzung unseres Unvermögens zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach praktischen Prinzipien notwendig) darbietet und nicht in unserer Gewalt ist, darzustellen suchen.

III.

Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen.

Unter dem Primate zwischen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. In engerer praktischer Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesses des einen, sofern ihm (welches keinem anderen nachgesetzt werden kann) das Interesse der anderen untergeordnet ist. Einem jeden Vermögen des Gemüts kann man ein *Interesse* beilegen, d. i. ein Prinzip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Prinzipien, bestimmt das Interesse aller Gemütskräfte, das ihrige aber sich [120]
selbst. Das Interesse ihres spekulativen Gebrauchs besteht in der *Erkenntnis* des Objekts bis zu den höchsten Prinzipien a priori, das des praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des *Willens* in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks. Das, was zur Mög-

lichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich ist, nämlich daß die Prinzipien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Teil ihres Interesses aus, sondern ist die Bedingung, überhaupt Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die bloße Zusammenstimmung mit sich selbst wird zum Interesse derselben gezählt.

Wenn praktische Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was spekulative Vernunft für sich ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. Gesetzt aber, sie hätte für sich ursprüngliche Prinzipien a priori, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der spekulativen Vernunft entzögen (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müßten), so ist die Frage, welches Interesse das oberste sei (nicht, welches weichen müßte, denn eines widerstreitet dem anderen nicht notwendig): ob spekulative Vernunft, die nichts[a]) von allem dem weiß, was praktische ihr anzunehmen darbietet, diese Sätze aufnehmen und sie, ob sie gleich für sie überschwenglich sind, mit ihren Begriffen als einen fremden, auf sie übertragenen Besitz zu vereinigen suchen müsse; oder ob sie berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen und nach der Kanonik des Epikur alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objektive Realität nicht durch augenscheinliche, in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des praktischen (reinen) Gebrauchs verwebt, an sich auch der theoretischen nicht widersprechend wäre, bloß weil es wirklich sofern dem Interesse der spekulativen Vernunft Abbruch tut, daß es die Grenzen, die diese sich selbst gesetzt, aufhebt und sie allem Unsinn oder Wahnsinn der Einbildungskraft preisgibt.

In der Tat, sofern praktische Vernunft als pathologisch bedingt, d. i. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Prinzip der Glückseligkeit bloß verwaltend zum Grunde gelegt würde, so ließe sich

---

a) 1. und 4.—6. Aufl., Hartenstein: „nicht“.

diese Zumutung an die spekulative Vernunft gar nicht tun. *Mahomets* Paradies oder der *Theosophen* und *Mystiker* schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, sowie jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre ebensogut, [121] gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewußtsein des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur einunddieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, sie[a]) eben diese Sätze, sobald sie *unabtrennlich zum praktischen Interesse* der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen und sie mit allem, was sie als spekulative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, daß dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktischen Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des spekulativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.

In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einer Erkenntnis führt die letztere das *Primat*, vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa *zufällig* und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin *notwendig* sei. Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander bloß beigeordnet (koordiniert) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen und, wo es ihr Bedürfnis erheischt, jene innerhalb der ihrigen mit-

---

a) „sie“, ergänzt durch den Herausgeber; Kellermann will statt dessen Zeile 20 setzen: „sie annehmen und“.

zubefassen suchen würde. Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.

[122] IV.

Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die *völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muß also ebensowohl möglich sein als ihr Objekt, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein **Postulat** der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt).

Der Satz von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können, ist von dem größten Nutzen, nicht bloß in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der spekulativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion. In Ermangelung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als nachsichtig (indulgent) und so unserer Behaglichkeit angemessen verkünstelt, oder auch seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt [123]
und sich in schwärmende, der Selbsterkenntnis ganz widersprechende theosophische Träume verliert, durch welches beides das unaufhörliche Streben zur pünktlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen, unnachsichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlaßlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Anteil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu sein, ist in einer einzigen intellektuellen Anschauung des Daseins vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Anteils zukommen kann, wäre das Bewußtsein seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralisch-Besseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wieweit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen*), und

---

*) Die Überzeugung von der Unwandelbarkeit seiner [123]
Gesinnung im Fortschritte zum Guten scheint gleichwohl

so zwar niemals hier oder in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpunkte seines Daseins, sondern [124] nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt) völlig adäquat zu sein.

V.

Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Das moralische Gesetz führte in der vorhergehenden Zergliederung zur praktischen Aufgabe, welche ohne allen Beitritt sinnlicher Triebfedern bloß durch reine Vernunft vorgeschrieben wird, nämlich der notwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Teils des höchsten Guts, der **Sittlichkeit**, und, da diese nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöst werden kann, zum Postulat der Unsterblichkeit. Ebendieses Ge-

---

auch einem Geschöpfe für sich unmöglich zu sein. Um deswillen läßt die christliche Religionslehre sie auch von demselben Geiste, der die Heiligung, d. i. diesen festen Vorsatz und mit ihm das Bewußtsein der Beharrlichkeit im moralischen Progressus wirkt, allein abstammen. Aber auch natürlicherweise darf derjenige, der sich bewußt ist, einen langen Teil seines Lebens bis zu Ende desselben im Fortschritte zum Besseren, und zwar aus echten moralischen Bewegungsgründen angehalten zu haben, sich wohl die tröstende Hoffnung, wenngleich nicht Gewißheit machen, daß er auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz bei diesen Grundsätzen beharren werde und, wiewohl er in seinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt ist, noch bei dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten es jemals hoffen darf, dennoch in diesem Fortschritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Besitz gilt, eine Aussicht in eine selige Zukunft haben; denn dieses ist der Ausdruck, dessen sich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges Wohl zu bezeichnen, welches ebenso wie Heiligkeit eine Idee ist, welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten sein kann, mithin vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird.

setz muß auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, ebenso uneigennützig wie vorher aus bloßer unparteiischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d. i. die *Existenz Gottes* als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welches Objekt unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft notwendig verbunden ist) notwendig gehörig postulieren. Wir wollen diesen Zusammenhang überzeugend darstellen.

Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches ebendarum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe [125]
der reinen Vernunft, d. i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir *sollen* das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, *postuliert*. Diese oberste Ursache aber soll

den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, sofern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache[a]) der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftig Wesen), und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.

Hier ist nun wohl zu merken, daß diese moralische Notwendigkeit subjektiv, d. i. Bedürfnis, und nicht objektiv, d. i. selbst Pflicht sei; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei (denn dieser beruht, wie hin-

a) „Ursache" Zusatz Grillos.

reichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie [126] der Vernunft selbst). Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist, obzwar diese Annehmung selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung deren allein sie als Erklärungsgrund betrachtet *Hypothese*, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objekts (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht *Glaube* und zwar reiner *Vernunftglaube* heißen kann, weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt.

Aus dieser *Deduktion* wird es nunmehr begreiflich, warum die *griechischen* Schulen zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten: weil sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne ihrem Bedünken nach das Dasein Gottes dazu zu bedürfen. Zwar taten sie daran recht, daß sie das Prinzip der Sitten unabhängig von diesem Postulat für sich selbst aus dem Verhältnis der Vernunft allein zum Willen festsetzten, und es mithin zur *obersten* praktischen Bedingung des höchsten Guts machten; es war darum aber nicht die *ganze* Bedingung der Möglichkeit desselben. Die *Epikureer* hatten nun zwar ein ganz falsches Prinzip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl nach jedes seiner Neigung für ein Gesetz untergeschoben; aber darin verfuhren sie doch *konsequent* genug, daß sie ihr höchstes Gut ebenso, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionierlich, abwürdigten und keine größere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit (wozu auch Enthaltsamkeit und

Mäßigung der Neigungen gehört) erwerben läßt, die, wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich ausfallen muß; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mußten und die sie zu Gesetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet. Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber,
[127] indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen unter dem Namen eines Weisen über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt und etwas, das aller Menschenkenntnis widerspricht, angenommen, sondern auch vornehmlich das zweite zum höchsten Gute gehörige Bestandstück, nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen gleich einer Gottheit im Bewußtsein der Vortrefflichkeit seiner Person von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Übeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen (zugleich auch als frei vom Bösen darstellten), und so wirklich das zweite Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit, wegließen, indem sie es bloß im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werte setzten und also im Bewußtsein der sittlichen Denkungsart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Christentums*), wenn man sie auch

*) Man hält gemeiniglich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Das stoische System machte das Bewußtsein der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittliche Gesinnungen wenden sollten, und ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrigen

noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs

und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Tugend war also bei ihnen ein gewisser Heroismus des über die[a]) tierische Natur des Menschen sich erhebenden *Weisen*, der ihm selbst genug ist, anderen zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhaben[b]) und keiner Versuchung zu Übertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses alles aber konnten sie nicht tun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii tut, vorgestellt hätten. Wenn ich unter einer *Idee* eine Vollkommenheit verstehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, so sind die moralischen Ideen darum nichts Überschwengliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend bestimmen könnten, oder von dem es ungewiß ist, ob ihm überall ein Gegenstand korrespondiere, wie die Ideen der spekulativen Vernunft, sondern dienen, als Urbilder der praktischen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens und zugleich zum *Maßstabe der Vergleichung*. Wenn ich nun die *christliche Moral* von ihrer philosophischen Seite betrachte, so würde sie, mit den Ideen der griechischen Schulen verglichen, so [128]
erscheinen: die Ideen der *Cyniker*, der *Epikureer*, der *Stoiker* und der[c]) *Christen* sind: die *Natureinfalt*, die *Klugheit*, die *Weisheit* und die *Heiligkeit*. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so voneinander, daß die Cyniker dazu den gemeinen *Menschenverstand*, die anderen nur den *Weg der Wissenschaft*, beide also doch bloßen *Gebrauch der natürlichen Kräfte* dazu hinreichend fanden. Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben ihr völlig adäquat zu sein, richtet es[d]) aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem *Vermögen* ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserem Vermögen ist, uns anderweitig werde zu Statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht. *Aristoteles* und *Plato* unterschieden sich nur in Ansehung des *Ursprungs* unserer sittlichen Begriffe.

a) „die" Zusatz Hartensteins.
b) 1. und 4.—6. Aufl.: „erhoben".
c) 1. und 4.—6. Aufl.: „des".
d) „ihn" (Natorp)?

Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge tut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus *Achtung* fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d. i. Beimischung vieler unechter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung, und also in der Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig läßt, ebendaher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der *Wert* einer dem moralischen Gesetze *völlig* angemessenen Gesinnung ist unendlich: weil alle mögliche Glückseligkeit im Urteile eines weisen und alles vermögenden Austeilers derselben keine andere Einschränkung hat als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht. Aber das moralische Gesetz für sich *verheißt* doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines *Reichs Gottes*, in welchem Natur und Sitten in eine jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die *Heiligkeit* der Sitten wird ihnen in diesem Leben [129] schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionierte Wohl aber, die *Seligkeit*, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt; weil *jene* immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande sein muß, und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und notwendig ist, *diese* aber in dieser Welt, unter dem Namen der Glückseligkeit, gar nicht erreicht werden kann (soviel auf unser Vermögen ankommt)

und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird. Diesem ungeachtet ist das christliche Prinzip der *Moral* selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht und selbst die eigentliche *Triebfeder* zu Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letzteren allein besteht.

Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion*, d. i. *zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen*, d. i. *willkürlicher*[a], *für sich selbst zufälliger*[a]) *Verordnungen eines fremden Willens*, sondern als wesentlicher *Gesetze* eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen[b] hoffen können. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und bloß auf Pflicht gegründet; ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Prinzipien werden, den ganzen moralischen Wert der Handlungen vernichten. Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers; und obgleich in dem Begriffe des höchsten Guts als dem

---

a) Kant: „willkürliche ... zufällige"; korr. Hartenstein.
b) Kellermann: „dazu, zu erlangen".

eines Ganzen, worin die größte Glückseligkeit mit dem größten Maße sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit als in der genauesten Proportion ver-
[130] bunden vorgestellt wird, *meine eigene Glückseligkeit* mitenthalten ist: so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen danach auf Bedingungen strenge einschränkt) der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird. Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein.

Würdig ist jemand des Besitzes einer Sache oder eines Zustandes, wenn, daß er in diesem Besitze sei, mit dem höchsten Gute zusammenstimmt. Man kann jetzt leicht einsehen, daß alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchsten Guts die Bedingung des übrigen (was zum Zustande gehört), nämlich des Anteils an Glückseligkeit, ausmacht. Nun folgt hieraus: daß man die Moral an sich niemals als *Glückseligkeitslehre* behandeln müsse, d. i. als eine Anweisung, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden; denn sie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (*conditio sine qua non*) der letzteren, nicht mit einem Erwerbmittel derselben zu tun. Wenn sie aber (die bloß Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünschen Maßregeln an die Hand gibt) vollständig vorgetragen worden: alsdann allererst kann, nachdem der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte, erweckt und ihm zu Behuf der Schritt zur Religion geschehen ist, diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden, weil die *Hoffnung* dazu nur mit der Religion allererst anhebt.

Auch kann man hieraus ersehen: daß, wenn man nach dem *letzten Zwecke Gottes* in Schöpfung der

Welt fragt, man nicht die *Glückseligkeit* der vernünftigen Wesen in ihr, sondern das *höchste Gut* nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung, nämlich die, der Glückseligkeit würdig zu sein, d. i. die *Sittlichkeit* ebenderselben vernünftigen Wesen hinzufügt, die allein den Maßstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren durch die Hand eines *weisen* Urhebers teilhaftig zu werden hoffen können. Denn da *Weisheit*, theoretisch betrachtet, die *Erkenntnis des höchsten Guts* und praktisch die *Angemessenheit des Willens zum* [131] *höchsten Gute* bedeutet, so kann man einer höchsten selbständigen Weisheit nicht einen Zweck beilegen, der bloß auf *Gütigkeit* gegründet wäre. Denn dieser ihre Wirkung (in Ansehung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) kann man nur unter den einschränkenden Bedingungen der Übereinstimmung mit der *Heiligkeit**) seines Willens als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen denken. Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgesetzt daß man diese nicht anthropomorphistisch als Neigung, gepriesen zu werden, denkt) setzten, wohl den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr als das, was das

---

*) Hierbei und um das Eigentümliche dieser Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an: daß, da man Gott verschiedene Eigenschaften beilegt, deren Qualität man auch den Geschöpfen angemessen findet, nur daß sie dort zum höchsten Grade erhoben werden, z. B. Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte usw. unter den Benennungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit usw., es doch drei gibt, die ausschließungsweise und doch ohne Beisatz von Größe Gott beigelegt werden, und die insgesamt moralisch sind: er ist der *allein Heilige*, der *allein Selige*, der *allein Weise*; weil diese Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der *heilige Gesetzgeber* (und Schöpfer), der *gütige Regierer* (und Erhalter) und der *gerechte Richter*: drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzufügen.

Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden) liebenswürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohltun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, sodaß die größte Wohltätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, daß sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

Daß in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) *Zweck an sich selbst* sei, d. i. niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, daß also die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das *Subjekt des moralischen Gesetzes*, mithin dessen
[132] ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muß *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll.

VI.

Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar[a]) den Willen bestimmt, welcher Wille, ebendadurch daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese notwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar

a) Kant: „mittelbar“; korr. Hartenstein.

nicht[a]) die spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im *allgemeinen* (vermittelst ihrer Beziehung auf das Praktische) objektive Realität und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.

Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit*, der *Freiheit*, positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesens, sofern es zur intelligibelen Welt gehört), und des *Daseins Gottes*. Das *erste* fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das *zweite* aus der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt, d. i. der Freiheit; das *dritte* aus der Notwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibelen Welt, um das höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbständigen Guts, d. i. des Daseins Gottes.

Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendige Absicht auf das höchste Gut und daraus fließende Voraussetzung der objektiven Realität desselben führt also durch Postulate der praktischen Vernunft zu Begriffen, welche die spekulative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte. Also 1) zu derjenigen, in deren Auflösung die letztere nichts [133]
als *Paralogismen* begehen konnte (nämlich der Unsterblichkeit), weil es hier am Merkmale der Beharrlichkeit fehlte, um den psychologischen Begriff eines letzten Subjekts, welcher der Seele im Selbstbewußtsein notwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen, welches die praktische Vernunft durch das Postulat einer zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze im höchsten Gute als dem ganzen Zwecke der praktischen Vernunft erforderlichen Dauer ausrichtet. 2) Führt sie zu dem, wovon die spekulative Vernunft nichts als *Antinomie* ent-

---

a) „nicht" fehlt im Original, ist aber bereits in Kants Handexemplar hinzugefügt.

hielt, deren Auflösung sie nur auf einem problematisch zwar denkbaren, aber seiner objektiven Realität nach für sie nicht erweislichen und bestimmbaren Begriffe gründen konnte, nämlich die *kosmologische* Idee einer intelligibelen Welt und das Bewußtsein unseres Daseins in derselben, vermittelst des Postulats der Freiheit (deren Realität sie durch das moralische Gesetz darlegt und mit ihm zugleich das Gesetz einer intelligibelen Welt, worauf die spekulative nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte). 3) Verschafft sie dem, was spekulative Vernunft zwar denken, aber als bloßes transzendentales *Ideal* unbestimmt lassen mußte, dem *theologischen* Begriffe des Urwesens, Bedeutung (in praktischer Absicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objektes eines durch jenes Gesetz bestimmten Willens), als dem obersten Prinzip des höchsten Guts in einer intelligibelen Welt durch gewalthabende moralische Gesetzgebung in derselben.

Wird nun aber unsere Erkenntnis auf solche Art durch reine praktische Vernunft wirklich erweitert, und ist das, was für die spekulative *transzendent* war, in der praktischen *immanent*? Allerdings, aber *nur in praktischer Absicht*. Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur noch die intelligibele Welt noch das höchste Wesen nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im *praktischen* Begriffe des *höchsten Guts* vereinigt, als dem Objekte unseres Willens, und völlig a priori durch reine Vernunft, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes und auch bloß in Beziehung auf dasselbe in Ansehung des Objekts, das es gebietet. Wie aber auch nur die Freiheit möglich sei, und wie man sich diese Art von Kausalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen, sondern nur, daß eine solche sei, durch das moralische Gesetz und zu dessen Behuf postuliert. So ist es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menschlicher Verstand jemals
[134] ergründen, aber auch, daß sie nicht wahre Begriffe sind, keine Sophisterei der Überzeugung selbst des gemeinsten Menschen jemals entreißen wird.

VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihre Erkenntnis als spekulativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?

Wir wollen diese Frage, um nicht zu abstrakt zu werden, sofort in Anwendung auf den vorliegenden Fall beantworten. — Um eine reine Erkenntnis praktisch zu erweitern, muß eine Absicht a priori gegeben sein, d. i. ein Zweck als Objekt (des Willens), welches unabhängig von allen theoretischen[a]) Grundsätzen, durch einen den Willen unmittelbar bestimmenden (kategorischen) Imperativ, als praktisch notwendig vorgestellt wird; und das ist hier das höchste Gut. Dieses ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe (für die sich, weil sie bloße reine Vernunftbegriffe sind, keine korrespondierende Anschauung, mithin auf dem theoretischen Wege keine objektive Realität finden läßt) vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Also wird durchs praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objekte der reinen spekulativen Vernunft, die objektive Realität, welche diese ihnen nicht sichern konnte, postuliert; wodurch denn die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber bloß darin besteht, daß jene für sie sonst problematischen (bloß denkbaren) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres und zwar praktisch schlechthin notwendigen Objekts des höchsten Guts, unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen. Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Spekulation, d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon

a) Kant: „theologischen", korr. Hartenstein; Grillo: „teleologischen".

zu machen. Denn da nichts weiter durch praktische Vernunft hierbei geleistet worden, als daß jene Begriffe real sind und wirklich ihre (möglichen) Objekte haben, dabei aber uns nichts von Anschauungen derselben gegeben wird (welches auch nicht gefordert werden kann), so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich. Folglich hilft uns diese Eröffnung nicht im mindesten in speku-
[135] lativer Absicht, wohl aber in Ansehung des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft zur Erweiterung dieser unserer Erkenntnis. Die obigen drei Ideen der spekulativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transzendente) *Gedanken*, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz als notwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses *sich zum Objekte zu machen* gebietet, objektive Realität, d. i. wir werden durch jenes angewiesen, *daß sie Objekte haben*, ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Objekt bezieht, anzeigen zu können, und das ist auch noch nicht Erkenntnis *dieser Objekte*; denn man kann dadurch gar nichts über sie synthetisch urteilen noch die Anwendung derselben theoretisch bestimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretischen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle spekulative Erkenntnis derselben besteht. Aber dennoch ward die theoretische Erkenntnis *zwar nicht dieser Objekte*, aber der Vernunft überhaupt dadurch sofern erweitert, daß durch die praktischen Postulate jenen Ideen doch *Objekte gegeben* wurden, indem ein bloß problematischer Gedanke dadurch allererst objektive Realität bekam. Also war es keine Erweiterung der Erkenntnis *von gegebenen übersinnlichen Gegenständen*, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, sofern als sie genötigt wurde, *daß es solche Gegenstände gebe*, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin diese Erkenntnis von den Objekten (die ihr nunmehr aus praktischem Grunde und auch nur zum praktischen Gebrauche gegeben worden) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs

also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transzendent und ohne Objekt sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden sie *immanent* und *konstitutiv*, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das[a]) *notwendige Objekt* der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) *wirklich zu machen*, da sie ohne dies *transzendent* und bloß *regulative* Prinzipien der spekulativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Objekt über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern auferlegen. Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie als spekulative Vernunft (eigentlich nur zur Sicherung ihres praktischen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, sondern läuternd mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerseits den *Anthropomorphismus* als den Quell der *Superstition* oder scheinbare Erweiterung jener [136] Begriffe durch vermeinte Erfahrung, andererseits den *Fanatizismus*, der sie[b]) durch übersinnliche Anschauung oder dergleichen Gefühle verspricht, abzuhalten; welches alles Hindernisse des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft sind, deren Abwehrung also zu der Erweiterung unserer Erkenntnis in praktischer Absicht allerdings gehört, ohne[c]) daß es dieser widerspricht, zugleich zu gestehen, daß die Vernunft in spekulativer Absicht dadurch im mindesten nichts gewonnen habe.

Zu jedem Gebrauch der Vernunft in Ansehung eines Gegenstandes werden reine Verstandesbegriffe (*Kategorien*) erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum theoretischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntnis nur angewandt werden, sofern ihnen zugleich Anschauung (die jederzeit sinnlich ist) untergelegt wird, und also bloß, um durch sie ein Objekt möglicher Erfahrung vorzustellen. Nun sind hier aber *Ideen* der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben

---

a) Original: „sind. Das“.
b) sc. die Erweiterung.
c) Kant: „oder“; korr. Hartenstein.

werden können, das, was ich durch Kategorien denken müßte, um es zu erkennen. Allein es ist hier auch nicht um die theoretische Erkenntnis der Objekte dieser Ideen, sondern nur darum, daß sie überhaupt Objekte haben, zu tun. Diese Realität verschafft reine praktische Vernunft, und hierbei hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu tun, als jene Objekte durch Kategorien bloß *zu denken*, welches, wie wir sonst deutlich gewiesen haben, ganz wohl, ohne Anschauung (weder sinnliche noch übersinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Kategorien im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Objekt überhaupt bedeuten, *auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag*. Nun ist den Kategorien, sofern sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Objekt in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, *daß ein solches wirklich sei*, mithin die Kategorie als eine bloße Gedankenform hier nicht leer sei, sondern Bedeutung habe, durch ein Objekt, welches die praktische Vernunft im Begriff des höchsten Guts ungezweifelt darbietet, die *Realität der Begriffe*, die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts gehören, hinreichend gesichert, ohne gleichwohl durch diesen Zuwachs die mindeste Erweiterung der Erkenntnis nach theoretischen Grundsätzen zu bewirken.

---

[137] Wenn nächstdem diese Ideen von Gott, einer intelligibelen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unsterblichkeit durch Prädikate bestimmt werden, die von unserer eigenen Natur hergenommen sind, so darf man diese Bestimmung weder als *Versinnlichung* jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überschwengliche Erkenntnis *übersinnlicher* Gegenstände ansehen; denn diese Prädikate sind keine anderen als Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnisse gegeneinander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur, soweit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird. Von allem übrigen, was diesen

Begriffen psychologisch anhängt, d. i. sofern wir diese unsere Vermögen *in ihrer Ausübung* empirisch beobachten (z. B. daß der Verstand des Menschen diskursiv ist, seine Vorstellungen also Gedanken, nicht Anschauungen sind, daß diese in der Zeit aufeinander folgen, daß sein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist usw., welches im höchsten Wesen so nicht sein kann), wird alsdann abstrahiert; und so bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erforderlich ist, sich ein moralisch Gesetz zu denken, mithin zwar eine Erkenntnis Gottes, aber nur in praktischer Beziehung; wodurch, wenn wir den Versuch machen, sie zu einer theoretischen zu erweitern, wir einen Verstand desselben bekommen, der nicht denkt, sondern *anschaut*, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im mindesten abhängt (ich will nicht einmal der transzendentalen Prädikate erwähnen, als z. B. eine Größe der Existenz, d. i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel, uns Dasein als Größe vorzustellen, stattfindet): lauter Eigenschaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zur *Erkenntnis* des Gegenstandes tauglich, machen können, und dadurch belehrt werden, daß sie niemals zu einer *Theorie* von übersinnlichen Wesen gebraucht werden können und also auf dieser Seite eine spekulative Erkenntnis zu gründen gar nicht vermögen, sondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moralischen Gesetzes einschränken.

Dieses letztere ist so augenscheinlich und kann so klar durch die Tat bewiesen werden, daß man getrost alle vermeinten *natürlichen Gottesgelehrten* (ein wunderlicher Name)*) auffordern kann, auch nur eine

---

*) *Gelehrsamkeit* ist eigentlich nur ein Inbegriff *historischer* Wissenschaften. Folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein *Gottesgelehrter* heißen. Wollte man aber auch den, der im Besitze von Vernunftwissenschaften (Mathematik und Philosophie) ist, einen Gelehrten nennen, obgleich dieses schon der Wort-

[138] diesen ihren Gegenstand (über die bloß ontologischen Prädikate hinaus) bestimmende Eigenschaft, etwa des Verstandes oder des Willens zu nennen, an der man nicht unwidersprechlich dartun könnte, daß, wenn man alles Anthropomorphistische davon absondert, uns nur das bloße Wort übrig bleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntnis gehofft werden dürfte. In Ansehung des Praktischen aber bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältnisses übrig, welchem das praktische Gesetz (das gerade dieses Verhältnis des Verstandes zum Willen a priori bestimmt) objektive Realität verschafft. Ist dieses nun einmal geschehen, so wird dem Begriffe des Objekts eines moralisch bestimmten Willens (dem des höchsten Guts) und mit ihm den Bedingungen seiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes (zu keinem spekulativen Behuf) gegeben.

Nach diesen Erinnerungen ist nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: *ob der Begriff von Gott ein zur Physik* (mithin auch zur Metaphysik, als die nur die reinen Prinzipien a priori der ersteren in allgemeiner Bedeutung enthält), *oder ein zur Moral gehöriger Begriff sei?* Natureinrichtungen oder deren Veränderung zu *erklären*, wenn man da zu Gott als dem Urheber aller Dinge seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung und überall ein Geständnis, man sei mit seiner Philosophie zu Ende: weil man genötigt ist, etwas, wovon man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was

---

bedeutung (als die jederzeit nur dasjenige, welches durchaus *gelehrt* werden muß, und was man also nicht von selbst durch Vernunft erfinden kann, zur Gelehrsamkeit zählt) widerstreiten würde: so möchte wohl der Philosoph mit seiner Erkentnis Gottes als positiver Wissenschaft eine zu schlechte Figur machen, um sich deshalb einen *Gelehrten* nennen zu lassen.

man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Erkenntnis *dieser* Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz *durch sichere Schlüsse* zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin zu diesem Behuf alle mögliche Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend sein müßten, [139] um zu sagen, daß sie nur durch einen *Gott* (wie wir uns diesen Begriff denken müssen) möglich war. Vollends aber die Existenz dieses Wesens aus bloßen Begriffen zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich, weil ein jeder Existentialsatz, d. i. der, so von einem Wesen, von dem ich mir einen Begriff mache, sagt, daß es existiere, ein synthetischer Satz ist, d. i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nämlich daß diesem Begriffe im *Verstande* noch ein Gegenstand *außer dem Verstande* korrespondierend gesetzt sei, welches offenbar unmöglich ist durch irgend einen Schluß herauszubringen. Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu dieser Erkenntnis zu gelangen, da sie nämlich als reine Vernunft von dem obersten Prinzip ihres reinen praktischen Gebrauchs ausgehend (indem dieser ohnedem bloß auf die *Existenz* von Etwas als Folge der Vernunft gerichtet ist) ihr Objekt bestimmt. Und da zeigt sich nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der notwendigen Richtung des Willens auf das höchste Gut, die Notwendigkeit, ein solches Urwesen in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt anzunehmen, sondern, was das Merkwürdigste ist, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich *ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens*. Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Teile kennen, noch weniger sie mit allen möglichen Welten vergleichen können, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wohl auf einen *weisen, gütigen, mächtigen* usw. Urheber derselben schließen, aber nicht auf seine *Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht* usw. Man kann auch gar wohl einräumen,

daß man diesen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte, ganz vernünftige Hypothese zu ergänzen wohl befugt sei: daß nämlich, wenn in soviel Stücken, als sich unserer näheren Kenntnis darbieten, Weisheit, Gütigkeit usw. hervorleuchtet, in allen übrigen es ebenso sein werde und es also vernünftig sei, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beizulegen; aber das sind keine *Schlüsse*, wodurch wir uns auf unsere Einsicht etwas dünken: sondern nur Befugnisse, die man uns nachsehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt also auf dem empirischen Wege (der Physik) immer *ein nicht genau bestimmter Begriff* von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten (mit der Metaphysik aber in ihrem transzendentalen Teile ist gar nichts auszurichten).

[140] Ich versuche nun diesen Begriff an das Objekt der praktischen Vernunft zu halten, und da finde ich, daß der moralische Grundsatz ihn[a]) nur als möglich unter Voraussetzung eines Welturhebers von *höchster Vollkommenheit* zulasse. Er muß *allwissend* sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; *allmächtig*, um ihm die angemessenen Folgen zu erteilen; ebenso *allgegenwärtig, ewig* usw. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des *Urwesens als höchsten Wesens*, welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische), mithin der ganze spekulative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die spekulative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und ebendas kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir als Postulaten derselben in ihrem praktischen Gebrauche oben gehandelt haben.

Wenn man in der Geschichte der griechischen

---

a) „es“ [Natorp]?

Philosophie über den *Anaxagoras* hinaus keine deutlichen Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, so ist der Grund nicht darin gelegen, daß es den älteren Philosophen an Verstand und Einsicht fehlte, um durch den Weg der Spekulation, wenigstens mit Beihilfe einer ganz vernünftigen Hypothese, sich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher sein, als der sich von selbst jedermann darbietende Gedanke, statt unbestimmter Grade der Vollkommenheit verschiedener Weltursachen eine einzige vernünftige anzunehmen, die *alle Vollkommenheit* hat? Aber die Übel in der Welt schienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu sein, um zu einer solchen Hypothese sich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten sie darin eben Verstand und Einsicht, daß sie sich jene nicht erlaubten und vielmehr in den Naturursachen herumsuchten, ob sie unter ihnen nicht die zu[a]) Urwesen erforderliche Beschaffenheit und Vermögen antreffen möchten. Aber nachdem dieses scharfsinnige Volk soweit in Nachforschungen fortgerückt war, selbst sittliche Gegenstände, darüber andere Völker niemals mehr als geschwatzt haben, philosophisch zu behandeln: da fanden sie allererst ein neues Bedürfnis, nämlich ein praktisches, welches nicht ermangelte, ihnen den Begriff des Urwesens bestimmt anzugeben, wobei die spekulative Vernunft das Zusehen hatte, höchstens noch das Verdienst, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwachsen war, auszuschmücken und mit einem Gefolge von Bestätigungen aus der Naturbetrachtung, die [141] nun allererst hervortraten, wohl nicht das Ansehen desselben (welches schon gegründet war), sondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeinter theoretischer Vernunfteinsicht zu befördern.

Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Kritik der reinen spekulativen Vernunft sich vollkommen überzeugen, wie höchst nötig, wie ersprießlich für Theologie und Moral jene mühsame *Deduktion* der Kategorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande setzt,

a) „zum" [Hartenstein]?

mit *Plato* für angeboren zu halten und darauf überschwengliche Anmaßungen mit Theorien des Übersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespenstern zu machen; wenn man sie aber für erworben hält, zu verhüten, daß man nicht mit *Epikur* allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, bloß auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränke. Nun aber, nachdem die Kritik in jener Deduktion *erstlich* bewies, daß sie nicht empirischen Ursprungs sind, sondern a priori im reinen Verstande ihren Sitz und Quelle haben; *zweitens* auch, daß, da sie *auf Gegenstände überhaupt* unabhängig von ihrer Anschauung bezogen werden, sie zwar nur in Anwendung auf *empirische* Gegenstände *theoretische Erkenntnis* zustande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine praktische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum *bestimmten Denken* des *Übersinnlichen* dienen, jedoch nur, sofern dieses bloß durch solche Prädikate bestimmt wird, die notwendig zur reinen, a priori gegebenen *praktischen Absicht* und deren Möglichkeit gehören. Spekulative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige *Verhältnis der Gleichheit*, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieses Beispiel beweist besser als sonst eines, daß der Weg zur *Weisheit*, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, daß diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann.

[142] VIII.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft.

Ein *Bedürfnis* der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche führt nur auf *Hypothesen*, das der reinen praktischen Vernunft aber zu *Postulaten*: denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten

so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, wie ich will, und bedarf eines Urgrundes[a]), nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Kausalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objektive Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen. So sehe ich Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur vor mir und bedarf nicht, um mich von deren Wirklichkeit zu versichern, zur Spekulation zu schreiten, sondern nur, um sie zu erklären, eine Gottheit als deren Ursache vorauszusetzen, da denn, weil von einer Wirkung der Schluß auf eine bestimmte, vornehmlich so genau und so vollständig bestimmte Ursache, als wir an Gott zu denken haben, immer unsicher und mißlich ist, eine solche Voraussetzung nicht weiter gebracht werden kann, als zu dem Grade der für uns Menschen allervernünftigsten Meinung.*) Dagegen ist ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, voraussetzen muß, weil ich diese durch meine spekulative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Diese Pflicht gründet sich auf einem freilich von diesen letzteren Voraussetzungen ganz

*) Aber selbst auch hier würden wir nicht ein Bedürfnis der Vernunft vorschützen können, läge nicht ein problematischer, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nämlich der eines schlechterdings notwendigen Wesens. Dieser Begriff will nun bestimmt sein, und das ist, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objektive Grund eines Bedürfnisses der spekulativen Vernunft, nämlich den Begriff eines notwendigen Wesens, welches anderen zum Urgrunde dienen soll, näher zu bestimmen, und dieses letzte also wodurch kenntlich zu machen. Ohne solche vorausgehende notwendige Probleme gibt es keine Bedürfnisse, wenigstens nicht der reinen Vernunft; die übrigen sind Bedürfnisse der Neigung.

a) 1. und 4.—6. Aufl.: „Ungrundes“.

unabhängigen, für sich selbst apodiktisch gewissen, nämlich dem moralischen Gesetze und ist sofern keiner [143] anderweitigen Unterstützung durch theoretische Meinung von der inneren Beschaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung oder eines ihr vorstehenden Regierers bedürftig, um uns auf das Vollkommenste zu unbedingt gesetzmäßigen Handlungen zu verbinden. Aber der subjektive Effekt dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dasselbe auch notwendige Gesinnung, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, daß das letztere möglich sei, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objekte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Objekt wäre. Nun betreffen obige Postulate nur die physischen oder metaphysischen, mit einem Worte in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts, aber nicht zum Behuf einer beliebigen spekulativen Absicht, sondern eines praktisch notwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht wählt, sondern einem unnachlaßlichen Vernunftgebote gehorcht, welches seinen Grund objektiv in der Beschaffenheit der Dinge hat, sowie sie durch reine Vernunft allgemein beurteilt werden müssen, und gründet sich nicht etwa auf Neigung, die zum Behuf dessen, was wir aus bloß subjektiven Gründen wünschen, sofort die Mittel dazu als möglich oder den Gegenstand wohl gar als wirklich anzunehmen keineswegs berechtigt ist. Also ist dieses ein Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht; und zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot (nicht als Klugheitsregel) unnachlaßlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein

Urteil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegenzustellen imstande sein möchte.*)

* * *

Um bei dem Gebrauche eines noch so ungewohnten Begriffs, als der eines reinen praktischen Vernunftglaubens ist, Mißdeutungen zu verhüten, sei mir erlaubt, noch eine Anmerkung hinzuzufügen. — Es sollte fast scheinen, als ob dieser Vernunftglaube hier selbst als Gebot angekündigt werde, nämlich das [144]

---

*) Im deutschen Museum, Februar 1787, findet sich eine Abhandlung von einem sehr feinen und hellen Kopfe, dem sel. Wizenmann[a]), dessen früher Tod zu bedauern ist, darin er die Befugnis, aus einem Bedürfnisse auf die objektive Realität des Gegenstandes desselben zu schließen, bestreitet und seinen Gegenstand durch das Beispiel eines Verliebten erläutert, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche bloß sein Hirngespinst ist, vernarrt hätte, schließen wollte, daß ein solches Objekt wirklich wo existiere. Ich gebe ihm hierin vollkommen recht in allen Fällen, wo das Bedürfnis auf Neigung gegründet ist, die nicht einmal notwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objekts postulieren kann, viel weniger eine für jedermann gültige Forderung enthält und daher ein bloß subjektiver Grund der Wünsche ist. Hier ist aber ein Vernunftbedürfnis aus einem objektiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen notwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur a priori berechtigt und die letzteren von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich sein: mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objektiver Möglichkeit notwendig ist. Die Voraussetzung ist so notwendig als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.

---

a) Über Wizenmann vgl. meine Einleitung zu Ph. Bibl., Bd. 46^{b}, S. XXVIII, XXX, XXXV.

höchste Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird ist ein Unding. Man erinnere sich aber der obigen Auseinandersetzung dessen, was im Begriffe des höchsten Guts anzunehmen verlangt wird, und man wird[a]) inne werden, daß diese Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe und keine praktischen Gesinnungen fordere, sie *einzuräumen*, sondern daß spekulative Vernunft sie ohne Gesuch zugeben müsse; denn daß eine dem moralischen Gesetze angemessene Würdigkeit der vernünftigen Wesen in der Welt, glücklich zu sein, mit einem dieser proportionierten Besitze dieser Glückseligkeit in Verbindung an sich *unmöglich* sei, kann doch niemand behaupten wollen. Nun gibt uns in Ansehung des ersten Stücks des höchsten Guts, nämlich was die Sittlichkeit betrifft, das moralische Gesetz bloß ein Gebot, und die Möglichkeit jenes Bestandstücks zu bezweifeln, wäre ebensoviel, als das moralische Gesetz selbst in Zweifel zu ziehen. Was aber das zweite Stück jenes Objekts, nämlich die jener Würdigkeit durchgängig angemessene Glückseligkeit betrifft, so ist zwar die Möglichkeit derselben überhaupt einzuräumen gar nicht eines Gebots bedürftig, denn die theoretische Vernunft hat selbst nichts dawider; nur *die Art, wie* wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit
[145] denen der Freiheit denken sollen, hat etwas an sich, in Ansehung dessen uns eine *Wahl* zukommt, weil theoretische Vernunft hierüber nichts mit apodiktischer Gewißheit entscheidet, und in Ansehung dieser kann es ein moralisches Interesse geben, das den Ausschlag gibt.

Oben hatte ich gesagt, daß nach einem bloßen Naturgange in der Welt die genau dem sittlichen Werte angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sei, und daß also die Möglichkeit des höchsten Guts von dieser Seite nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urteils auf die *subjektiven* Bedingungen unserer Vernunft zurück, um nur dann

a) Kant: „wird man"; korr. Rosenkranz, Hartenstein.

allererst, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher bestimmt werden sollte, davon Gebrauch zu machen. In der Tat ist die genannte Unmöglichkeit *bloß subjektiv*, d. i. unsere Vernunft findet es ihr *unmöglich*, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmäßigen Zusammenhang zwischen zwei nach so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten nach einem bloßen Naturlaufe begreiflich zu machen; ob sie zwar, wie bei allem, was sonst in der Natur Zweckmäßiges ist, die Unmöglichkeit desselben nach allgemeinen Naturgesetzen doch auch nicht beweisen, d. i. aus objektiven Gründen hinreichend dartun kann.

Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der spekulativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objektiv (in der praktischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objektiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objektiv nicht entscheiden. Hier tritt nun eine *subjektive* Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem *objektiven* Gesetze der Vernunft steht) allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts zu denken. Da nun die Beförderung desselben und also die Voraussetzung seiner Möglichkeit *objektiv* (aber nur der praktischen Vernunft zufolge) notwendig ist, zugleich aber die Art, auf welche Weise wir es uns als möglich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber ein freies Interesse der reinen praktischen Vernunft [146] für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Prinzip, was unser Urteil hierin bestimmt, zwar *subjektiv* als Bedürfnis, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was *objektiv* (praktisch) notwendig ist, der Grund einer *Maxime*

des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d. i. ein reiner praktischer Vernunftglaube. Dieser ist also nicht geboten, sondern als freiwillig zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten.

IX.

Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen.

Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muß auch das Maß ihrer Erkenntnisvermögen, vornehmlich ihr Verhältnis untereinander, als zu diesem Zwecke schicklich angenommen werden. Nun beweist aber die Kritik der reinen spekulativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen, ob sie zwar die natürlichen und nicht zu übersehenden Winke ebenderselben Vernunft, ingleichen die großen Schritte, die sie tun kann, nicht verkennt, um sich diesem großen Ziele, das ihr ausgesteckt ist, zu nähern, aber doch ohne es jemals für sich selbst sogar mit Beihilfe der größten Naturkenntnis zu erreichen. Also scheint die Natur uns hier nur stiefmütterlich mit einem zu unserem Zwecke benötigten Vermögen versorgt zu haben.

Gesetzt nun, sie wäre hierin unserem Wunsche willfährig gewesen und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit oder Erleuchtung erteilt, die wir gern besitzen möchten oder in deren Besitz einige wohl gar wähnen sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehen nach wohl die Folge hiervon sein? Wofern nicht zugleich unsere ganze Natur umgeändert wäre, so würden die Neigungen, die doch allemal das erste Wort

haben, zuerst ihre Befriedigung und, mit vernünftiger [147] Überlegung verbunden, ihre größtmögliche und dauernde Befriedigung unter dem Namen der *Glückseligkeit* verlangen; das moralische Gesetz würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten und sogar sie alle insgesamt einem höheren, auf keine Neigung Rücksicht nehmenden Zwecke zu unterwerfen. Aber statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem nach einigen Niederlagen doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden *Gott* und *Ewigkeit* mit ihrer *furchtbaren Majestät* uns unablässig *vor Augen* liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns soviel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden; weil aber die *Gesinnung*, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber sogleich bei Hand und *äußerlich* ist, die Vernunft also sich nicht allererst emporarbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren. Das Verhalten der Menschen, solange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo wie im Marionettenspiel alles gut *gestikulieren*, aber in den Figuren doch *kein Leben* anzutreffen sein würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir mit aller Anstrengung unserer Vernunft nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen, nicht erblicken oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen oder zu drohen,

von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber,
wenn diese Achtung tätig und herrschend geworden,
allererst alsdann und nur dadurch Aussichten ins
Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen
Blicken erlaubt: so kann wahrhafte sittliche, dem Ge-
setze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden und
das vernünftige Geschöpf des Anteils am höchsten
Gute würdig werden, das dem moralischen Werte
seiner Person und nicht bloß seinen Handlungen an-
[148] gemessen ist. Also möchte es auch hier wohl
damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium
der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt,
daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir exi-
stieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was
sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil
werden ließ.

Der [149]

Kritik der praktischen Vernunft

zweiter Teil.

Methodenlehre

der

reinen praktischen Vernunft.

Unter der *Methodenlehre* der reinen *prakti-* [151] *schen* Vernunft kann man nicht die Art (sowohl im Nachdenken als im Vortrage), mit reinen praktischen Grundsätzen in Absicht auf eine *wissenschaftliche* Erkenntnis derselben zu verfahren, verstehen, welches man sonst in der *theoretischen* eigentlich allein Methode nennt (denn populäre Erkenntnis bedarf einer *Manier*, Wissenschaft aber einer *Methode*, d. i. eines Verfahrens *nach Prinzipien* der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntnis allein ein *System* werden kann). Vielmehr wird unter dieser Methodenlehre die Art verstanden, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüt, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne.

Nun ist zwar klar, daß diejenigen Bestimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moralisch machen und ihnen einen sittlichen Wert geben, die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes und die objektiv notwendige Befolgung desselben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgestellt werden müssen; weil sonst zwar *Legalität* der Handlungen, aber nicht *Moralität* der Gesinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht so klar, vielmehr beim ersten Anblicke ganz unwahrscheinlich muß es jedermann vorkommen, daß auch subjektiv jene Darstellung der reinen Tugend *mehr Macht* über das menschliche Gemüt haben und eine weit stärkere Triebfeder abgeben könne, selbst jene Legalität der Handlungen zu bewirken und kräftigere Entschließungen hervorzubringen, das Gesetz aus reiner Achtung für dasselbe jeder anderen Rücksicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorspiegelungen von Ver-

gnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glück- [152] seligkeit zählen mag[a]), oder auch alle Androhungen von Schmerz und Übeln jemals wirken können. Gleichwohl ist es wirklich so bewandt, und wäre es nicht so mit der menschlichen Natur beschaffen, so würde auch keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife und empfehlende Mittel jemals Moralität der Gesinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleisnerei, das Gesetz würde gehaßt oder wohl gar verachtet, indessen doch um eigenen Vorteils willen befolgt werden. Der Buchstabe des Gesetzes (Legalität) würde in unseren Handlungen anzutreffen sein, der Geist desselben[b]) aber in unseren Gesinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unserer Bemühung uns doch in unserem Urteile nicht ganz von der Vernunft losmachen können, so würden wir unvermeidlich in unseren eigenen Augen als nichtswürdige, verworfene Menschen erscheinen müssen, wenn wir uns gleich für diese Kränkung vor dem inneren Richterstuhl dadurch schadlos zu halten versuchten, daß wir uns an den Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Gesetz unserem Wahne nach mit dem Maschinenwesen ihrer Polizei, die sich bloß nach dem richtete, was man tut, ohne sich um die Bewegungsgründe, warum man es tut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede sein, daß, um ein entweder noch ungebildetes oder auch verwildertes Gemüt zuerst ins Geleis des Moralisch-Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vorteil zu locken oder durch den Schaden zu schrecken; allein sobald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung getan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein, dadurch daß er der einzige ist, welcher einen Charakter (praktische konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüte eine ihm selbst unerwartete Kraft gibt,

a) Hier fehlt ein Verbum wie „entspringen".
b) Kant: „derselben", korr. Nolte.

sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, sofern sie herrschend werden will, loszureißen und in der Unabhängigkeit seiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüts, diese Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesses und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn sie gehörig ans menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste und, wenn es auf die Dauer und Pünktlichkeit in Befolgung moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum [153] Guten durch Beobachtungen, die ein jeder anstellen kann, beweisen; wobei doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn diese Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen Gefühls, nicht aber dadurch zustande gebrachte sittliche Besserung beweisen, dieses der einzigen Methode, die objektiv praktischen Gesetze der reinen Vernunft durch bloße reine Vorstellung der Pflicht subjektiv praktisch zu machen, keinen Abbruch tue, gleich als ob sie eine leere Phantasterei wäre. Denn da diese Methode noch niemals in Gang gebracht worden, so kann auch die Erfahrung noch nichts von ihrem Erfolg aufzeigen, sondern man kann nur Beweistümer der Empfänglichkeit solcher Triebfedern fordern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und danach die Methode der Gründung und Kultur echter moralischer Gesinnungen mit wenigem entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Gespräche in gemischten Gesellschaften, die nicht bloß aus Gelehrten und Vernünftlern, sondern auch aus Leuten von Geschäften oder Frauenzimmern bestehen, acht hat, so bemerkt man, daß außer dem Erzählen und Scherzen noch eine Unterhaltung, nämlich das Räsonieren, darin Platz findet: weil das erstere, wenn es Neuigkeit und mit ihr Interesse bei sich führen soll, bald erschöpft, das zweite aber leicht schal wird. Unter allem Räsonieren ist aber keines, was mehr den Beitritt der Personen, die sonst bei allem Vernünfteln bald Langeweile haben, erregt und eine gewisse Lebhaftigkeit in die Gesellschaft bringt, als das über den sittlichen Wert dieser oder jener Handlung, dadurch der Cha-

rakter irgend einer Person ausgemacht werden soll. Diejenigen, welchen sonst alles Subtile und Grüblerische in theoretischen Fragen trocken und verdrießlich ist, treten bald bei, wenn es darauf ankommt, den moralischen Gehalt einer erzählten guten oder bösen Handlung auszumachen, und sind so genau, so grüblerisch, so subtil, alles, was die Reinigkeit der Absicht und mithin den Grad der Tugend in derselben vermindern oder auch nur verdächtig machen könnte, auszusinnen, als man bei keinem Objekte der Spekulation sonst von ihnen erwartet. Man kann in diesen Beurteilungen oft den Charakter der über andere urteilenden Personen selbst hervorschimmern sehen, deren einige vorzüglich geneigt scheinen, indem sie ihr Richteramt vornehmlich über Verstorbene ausüben, das Gute, was von dieser oder jener Tat derselben erzählt wird, wider alle kränkenden Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Wert der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu verteidigen, andere dagegen mehr auf Anklagen
[154] und Beschuldigungen sinnen, diesen Wert anzufechten. Doch kann man den letzteren nicht immer die Absicht beimessen, Tugend aus allen Beispielen der Menschen gänzlich wegvernünfteln zu wollen, um sie dadurch zum leeren Namen zu machen, sondern es ist oft nur wohlgemeinte Strenge in Bestimmung des echten sittlichen Gehalts nach einem unnachsichtlichen Gesetze, mit welchem und nicht mit Beispielen verglichen der Eigendünkel im Moralischen sehr sinkt, und Demut nicht etwa bloß gelehrt, sondern bei scharfer Selbstprüfung von jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Verteidigern der Reinigkeit der Absicht in gegebenen Beispielen es mehrenteils ansehen, daß sie ihr da, wo sie die Vermutung der Rechtschaffenheit für sich hat, auch den mindesten Fleck gerne abwischen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit nicht, wenn allen Beispielen ihre Wahrhaftigkeit bestritten und aller menschlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, diese nicht endlich gar für ein bloßes Hirngespinst gehalten und so alle Bestrebung zu derselben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringschätzig gemacht werde.

Ich weiß nicht, warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben und, nachdem sie einen bloß moralischen Katechismus zum Grunde legten, sie nicht die Biographien alter und neuer Zeit in der Absicht durchsuchten, um Belege zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben, an denen sie vornehmlich durch die Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verschiedenen Umständen die Beurteilung ihrer Zöglinge in Tätigkeit setzten, um den minderen oder größeren moralischen Gehalt derselben zu bemerken, als worin sie selbst die frühe Jugend, die zu aller Spekulation sonst noch unreif ist, bald sehr scharfsichtig und dabei, weil sie den Fortschritt ihrer Urteilskraft fühlt, nicht wenig interessiert finden werden, was aber das Vornehmste ist, mit Sicherheit hoffen können, daß die öftere Übung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beifall zu geben, dagegen selbst die kleinste Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur als[a]) ein Spiel der Urteilskraft, in welchem Kinder miteinander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des Abscheues auf der anderen Seite zurückgelassen werde, welche durch bloße Gewohnheit, solche Handlungen als beifalls- oder tadelswürdig öfter anzusehen, zur Rechtschaffenheit im künf- [155] tigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würden. Nur wünsche ich sie mit Beispielen sogenannter e d l e r (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsamen Schriften soviel um sich werfen, zu verschonen und alles bloß auf Pflicht und den Wert, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewußtsein, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muß, auszusetzen, weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das

---

a) „als“ Zusatz Hartensteins.

überschwenglich Große viel zugute tun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein scheint, freisprechen.*)

Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die *reine* Sittlichkeit ist, an der als dem Probemetall man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muß ich gestehen, daß nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden. Wir wollen also vorerst das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beispiele zeigen und, indem wir uns vorstellen, daß es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurteilung vorgelegt worden, sehen, ob er auch von selber, ohne durch den Lehrer dazu angewiesen zu sein, notwendig so urteilen müßte. Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nicht vermögenden Person (wie etwa Anna von Boleyn auf Anklage Heinrichs VIII. von England) beizutreten. Man bietet Gewinne, d. i. große Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie
[156] aus. Dieses wird bloßen Beifall und Billigung in der

*) Handlungen, aus denen große, uneigennützige, teilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz ratsam. Aber man muß hier nicht sowohl auf die *Seelenerhebung*, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr die *Herzensunterwerfung* unter *Pflicht*, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil sie Grundsätze (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgendwodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat (sollte es auch nur die sein, daß man durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung Vorteile genießt, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen), um durch die eigenliebige Einbildung des *Verdienstlichen* den Gedanken an *Pflicht* nicht zu verdrängen.

Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlustes an. Es sind unter diesen Verleumdern seine besten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen ist) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freiheit, ja des Lebens selbst bedroht. Um ihn aber, damit das Maß des Leidens voll sei, auch den Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man seine mit äußerster Not und Dürftigkeit bedrohte Familie ihn um Nachgiebigkeit anflehend, ihn selbst, obzwar rechtschaffen, doch eben nicht von festen, unempfindlichen Organen des Gefühls für Mitleid sowohl als eigene[a]) Not in einem Augenblick, darin er wünscht, den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem so unaussprechlichen Schmerz aussetzte, dennoch seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend vorstellen: so wird mein jugendlicher Zuhörer stufenweise von der bloßen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur größten Verehrung und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann sein zu können (obzwar freilich nicht in seinem Zustande), erhoben werden; und gleichwohl ist hier die Tugend nur darum soviel wert, weil sie soviel kostet, nicht weil sie etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und selbst Bestrebung zur Ähnlichkeit mit diesem Charakter beruht hier gänzlich auf der Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgestellt werden kann, daß man alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Also muß die Sittlichkeit auf das menschliche Herz desto mehr Kraft haben, je reiner sie dargestellt wird. Woraus denn folgt, daß, wenn das Gesetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere Seele überall einigen Einfluß ausüben soll, sie[b]) diesen nur insofern

a) Akad.-Ausgabe: „eigener“.
b) oder „es“ (sc. das Sittengesetz)?

ausüben könne, als sie rein, unvermengt von Absichten auf sein Wohlbefinden als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum weil sie sich im Leiden am herrlichsten zeigt. Dasjenige aber, dessen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verstärkt, muß ein Hindernis gewesen sein. Folglich ist alle Beimischung der Triebfedern, die von eigener Glückseligkeit hergenommen werden, ein Hindernis, dem moralischen Gesetze Einfluß aufs menschliche Herz zu verschaffen. — Ich behaupte ferner, daß selbst in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, [157] daraus sie geschah, die Hochschätzung seiner Pflicht war, alsdann ebendiese Achtung fürs Gesetz, nicht etwa ein Anspruch auf die innere Meinung von Großmut und edler verdienstlicher Denkungsart, gerade auf das Gemüt des Zuschauers die größte Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienst den nicht allein bestimmtesten, sondern, wenn sie im rechten Lichte ihrer Unverletzlichkeit vorgestellt wird, auch den eindringendsten Einfluß aufs Gemüt haben müsse.

In unseren Zeiten, wo man mehr mit schmelzenden, weichherzigen Gefühlen oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk als stark machenden Anmaßungen über das Gemüt mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessenere trockene und ernsthafte Vorstellung der Pflicht, ist die Hinweisung auf diese Methode nötiger als jemals. Kindern Handlungen als edle, großmütige, verdienstliche zum Muster aufzustellen in der Meinung, sie durch Einflößung eines Enthusiasmus für dieselben einzunehmen, ist vollends zweckwidrig. Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der richtigen Beurteilung derselben soweit zurück sind, so heißt das soviel, als sie beizeiten zu Phantasten zu machen. Aber auch bei dem belehrteren und erfahreneren Teil der Menschen ist diese vermeinte Triebfeder, wo nicht von nachteiliger, wenigstens von keiner echten moralischen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwege bringen wollen.

Alle Gefühle, vornehmlich die, so ungewohnte Anstrengung bewirken sollen, müssen in dem Augen-

blicke, da sie in ihrer Heftigkeit sind und, ehe sie verbrausen, ihre Wirkung tun, sonst tun sie nichts: indem das Herz natürlicherweise zu seiner natürlichen, gemäßigten Lebensbewegung zurückkehrt und sonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar etwas, was es reizte, nichts aber, das es stärkte, an dasselbe gebracht war. *Grundsätze* müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandlungen zustande kommen, die der Person keinen moralischen Wert, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewußtsein seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters, das höchste Gut im Menschen, gar nicht stattfinden kann. Diese Begriffe nun, wie sie subjektiv praktisch werden sollen, müssen nicht bei den objektiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, um sie zu bewundern und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation auf den Menschen und auf sein Individuum betrachten; da denn jenes [158] Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente gehöre, daran er natürlicherweise gewöhnt ist, sondern wie es ihn nötigt, dieses oft nicht ohne Selbstverleugnung zu verlassen und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich mit unaufhörlicher Besorgnis des Rückfalls nur mit Mühe erhalten kann. Mit einem Worte, das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll.

Laßt uns nun im Beispiele sehen, ob in der Vorstellung einer Handlung als edler und großmütiger Handlung mehr subjektiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als wenn diese bloß als Pflicht in Verhältnis auf das ernste moralische Gesetz vorgestellt wird. Die Handlung, da jemand mit der größten Gefahr des Lebens Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabei selbst sein Leben einbüßt, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und größtenteils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von *Pflicht gegen sich selbst*,

welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt. Entscheidender ist die großmütige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sei, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Skrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebs zur Nachahmung in sich. Ist es aber unerläßliche Pflicht, deren Übertretung das moralische Gesetz an sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt und dessen Heiligkeit gleichsam mit Füßen tritt (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken), so widmen wir der Befolgung desselben mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer einen Wert haben mag, die allervollkommenste Hochachtung, und wir finden unsere Seele durch ein solches Beispiel gestärkt und erhoben, wenn wir an demselben uns überzeugen können, daß die menschliche Natur zu einer so großen Erhebung über alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegenteil aufbringen mag, fähig sei. Juvenal stellt ein solches Beispiel in einer Steigerung vor, die den Leser die Kraft der Triebfeder, die im reinen Gesetze der Pflicht als Pflicht steckt, lebhaft empfinden läßt:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
[159] Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro:
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.[a])

a) Juvenal Sat. 8, 79—84. Auf deutsch: Sei ein guter Soldat, ein guter Vormund oder auch ein unparteiischer Schiedsrichter; solltest du einmal als Zeuge in einer zweifelhaften und ungewissen Sache vorgefordert werden, so mag selbst Phalaris befehlen, daß du falsch Zeugnis ablegst und dir den Meineid unter Herbeiholung des Stieres gebieten: dennoch halte es für das höchste Unrecht, das Leben der Ehre vorzuziehen und um des bloßen Lebens willen das zu verlieren, was das Leben erst lebenswert macht. (Phalaris war um das Jahr 560 vor Christo Tyrann von Agrigent in

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlungen bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beihilfe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen und sich bewußt werden, daß man es *könne*, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt und sagt, daß man es tun *solle*, das heißt sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben und ist in demselben Bewußtsein des Gesetzes[a]) auch als Triebfeder eines *die Sinnlichkeit beherrschenden* Vermögens unzertrennlich, wenngleich nicht immer mit Effekt verbunden, der aber doch auch durch die öftere Beschäftigung mit derselben[b]) und die anfangs kleineren Versuche ihres Gebrauchs Hoffnung zu seiner Bewirkung gibt, um in uns nach und nach das größte, aber reine[c]) moralische Interesse daran hervorzubringen.

Die Methode nimmt also folgenden Gang. *Zuerst* ist es nur darum zu tun, die Beurteilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigenen sowohl als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitenden Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen und sie zu schärfen, indem man vorerst fragt: ob die Handlung objektiv *dem moralischen Gesetze*, und welchem *gemäß* sei; wobei man denn die Aufmerksamkeit auf dasjenige Gesetz, welches bloß einen *Grund* zur Verbindlichkeit an die Hand gibt, von dem unterscheidet, welches in der Tat *verbindend* ist (*leges obligandi a legibus obligantibus*) (wie z. B. das Gesetz desjenigen, was das *Bedürfnis* der Menschen, im Gegensatze dessen, was das *Recht* derselben von mir fordert, wovon das letztere wesentliche, das erstere aber nur außerwesent-

---

Sizilien; der Künstler Perillus hatte ihm einen ehernen Ochsen anfertigen müssen, um darin Missetäter durch untergelegtes Feuer zu töten.) [Anmerk. d. H.]

a) besser wohl: „und ist von demselben Bewußtsein das des Gesetzes".

b) geht wohl auf „Triebfeder".

c) „rein" [Natorp]? vgl. jedoch S. 193, Zeile 7.

liche Pflichten vorschreibt) und so verschiedene Pflichten, die in einer Handlung zusammenkommen, unterscheiden lehrt. Der andere Punkt, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muß, ist die Frage: ob die Handlung auch (subjektiv) *um des moralischen Gesetzes willen* geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit als Tat, sondern auch sittlichen Wert als Gesinnung ihrer Maxime nach habe? Nun ist kein Zweifel, daß diese Übung und das Bewußtsein einer daraus entspringenden Kultur unserer bloß über das Praktische urteilenden Vernunft ein gewisses
[160] Interesse, selbst am Gesetze derselben, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntniskräfte empfinden läßt, welchen vornehmlich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen; weil sich die Vernunft in einer solchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, a priori nach Prinzipien zu bestimmen, was geschehen soll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen anfangs anstößig sind, endlich lieb, wenn er die große Zweckmäßigkeit ihrer Organisation daran entdeckt und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und *Leibniz* brachte ein Insekt, welches er durch das Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden und von ihm gleichsam eine Wohltat genossen hatte.

Aber diese Beschäftigung der Urteilskraft, welche uns unsere eigenen Erkenntniskräfte fühlen läßt, ist noch nicht das Interesse an den Handlungen und ihrer Moralität selbst. Sie macht bloß, daß man sich gerne mit einer solchen Beurteilung unterhält und gibt der Tugend oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht gesucht wird (*laudatur et alget*)[a]; wie alles, dessen Betrachtung subjektiv ein Bewußtsein

a) = „Sie wird gelobt und stirbt vor Kälte“ (Juvenal 1, 74). [Anmerk. d. H.]

der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnisvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das sich auch anderen mitteilen läßt, wobei gleichwohl die Existenz des Objekts uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlassung angesehen wird, der über die Tierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die *zweite* Übung ihr Geschäft an, nämlich in der lebendigen Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen, vorerst nur als negativer Vollkommenheit desselben, sofern in einer Handlung als Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Bestimmungsgründe auf ihn einfließen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewußtsein seiner *Freiheit* aufmerksam erhalten wird und, obgleich diese Entsagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, daß sie jenen Lehrling dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse entzieht, ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit, darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, angekündigt und das Gemüt für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird. Das [161]
Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit insgeheim drückt, befreit und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschließungen, davon Beispiele vorgelegt werden, dem Menschen ein inneres, ihm selbst sonst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die *innere Freiheit*, aufgedeckt wird, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, daß gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschließung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einfluß habe. In einem Falle, wo ich nur *allein weiß*, daß das Unrecht auf meiner Seite sei und, obgleich das freie Geständnis desselben und die Anerbietung zur Genugtuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, selbst dem sonst nicht unrechtmäßigen Widerwillen gegen den, dessen Recht von mir geschmälert ist, so großen Widerspruch findet, dennoch mich über alle diese Bedenklichkeiten wegsetzen kann, ist doch ein Bewußtsein einer Unab-

hängigkeit von Neigungen und von Glücksumständen und der Möglichkeit, sich selbst genug zu sein, enthalten, welche mir überall auch in anderer Absicht heilsam ist. Und nun findet das Gesetz der Pflicht durch den positiven Wert, den uns die Befolgung desselben empfinden läßt, leichteren Eingang durch die Achtung für uns selbst im Bewußtsein unserer Freiheit. Auf diese, wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheuet, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden; weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüte abzuhalten.

Ich habe hiermit nur auf die allgemeinsten Maximen der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Übung hinweisen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derselben noch besondere Bestimmungen erforderte und so ein weitläufiges Geschäfte ausmachen würde, so wird man mich für entschuldigt halten, wenn ich in einer Schrift wie diese, die nur Vorübung ist, es bei diesen Grundzügen bewenden lasse.

Beschluß.

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.* Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschweng- [162]
lichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines *tierischen Geschöpfs*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweck-

mäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

Allein Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen. Was ist nun zu tun, um diese auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenstandes angemessene Art anzustellen? Beispiele mögen hierbei zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen und unser Verstand in ihrem weiten Umfange zu verfolgen nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der moralischen Natur an, deren Entwicklung und Kultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte — mit der Schwärmerei oder dem Aberglauben. So geht es allen noch rohen Versuchen, in denen der vornehmste Teil des Geschäftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, sowie der Gebrauch der Füße, sich von selbst vermittelst der öfteren Ausübung findet, vornehmlich wenn er Eigenschaften
[163] betrifft, die sich nicht so unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darstellen lassen. Nachdem aber, wiewohl spät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu tun vorhat, und sie nicht anders als im Geleise einer vorher wohl überdachten Methode ihren Gang machen zu lassen, so bekam die Beurteilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung und mit dieser zugleich einen ohne Vergleichung glücklicheren Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äußernde Kräfte aufgelöst und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die bei fortgehender Beobachtung hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber zurückgehen zu müssen fürchten darf.

Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anrätig sein und Hoffnung zu ähn-

lichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beispiele der moralisch urteilenden Vernunft bei Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der *Mathematik* aber ein der *Chemie* ähnliches Verfahren, der *Scheidung* des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns beides *rein* und, was jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und so teils der Verirrung einer noch *rohen*, ungeübten Beurteilung, teils (welches weit nötiger ist) den *Genieschwüngen* vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung und Kenntnis der Natur geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden. Mit einem Worte: Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur *Weisheitslehre* führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man *tun*, sondern was *Lehrern* zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen und andere vor Irrwegen zu sichern: eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, an deren subtiler Untersuchung das Publikum keinen Anteil, wohl aber an den *Lehren* zu nehmen hat, die ihm nach einer solchen Bearbeitung allererst recht hell einleuchten können.

Register.

A. Personen-Register.

B. Sach-Register.

A.

W.

IMMANUEL KANT

Kritik der Urteilskraft

Vierte Auflage

Herausgegeben, eingeleitet und mit Personen- und Sachregister versehen

von

Karl Vorländer



Der Philosophischen Bibliothek
Band 39

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1913

Vorwort des Herausgebers zur dritten Auflage.[1]

Als ich von dem Verlage der *Philosophischen Bibliothek* die Aufforderung erhielt, Kants *Kritik der Urteilskraft* neu herauszugeben, und demgemäß die bisherige (v. Kirchmannsche) Ausgabe näher zu mustern hatte, wurde mir alsbald die Notwendigkeit einer radikalen Umgestaltung sowohl 1. der Textbehandlung, als auch 2. der sachlichen Erklärung klar, mit der denn auch der Herr Verleger sich ohne Zögern einverstanden erklärte.

Der Text Kirchmanns war fast durchweg ein einfacher Abdruck der zweiten Hartensteinschen Ausgabe (von 1867). Diese mag für ihre Zeit verdienstlich gewesen sein: an dem Maßstabe moderner Textkritik gemessen, kann sie nur als durchaus rückständig bezeichnet werden. Nur ein Beispiel. Während *Rosenkranz* so wenig mit der Textgeschichte des von ihm selbst herausgegebenen Werkes vertraut war, daß er meint, Kant habe nie mit dem Texte „eine innere Veränderung vorgenommen", kennt *Hartenstein* zwar die Verschiedenheit der ersten und zweiten Original-Auflage (vgl. darüber unsere *Einleitung* S. XIIf.), aber er behauptet — und *Kirchmann* folgt ihm dabei unbesehen —, die dritte sei nur ein einfacher (Kirchmann: unveränderter) Abdruck der zweiten. In Wirklichkeit trifft die Übereinstimmung

---

[1]) Ich habe das Vorwort zur vorigen Auflage in seinem ganzen Umfange und unverändert stehen lassen, weil es gewissermaßen das Programm der von mir in der *Philos. Bibl.* mit der *Kritik der Urteilskraft* begonnenen Neuausgaben Kantischer Werke enthält.

nur den Gedankeninhalt, während die äußere Form, wie die Anmerkungen unter dem Texte unserer Ausgabe zeigen, in der dritten Auflage an einer ganzen Reihe von Stellen Änderungen (in der Regel Verbesserungen) erfahren hat. Die beiden neueren Spezialausgaben, von *Kehrbach* (Reclam, 1878) und *Benno Erdmann* (L. Voß, 1880, 2. Aufl. 1884) sind dagegen mit dem Tatbestande vertraut. Gleichwohl legt Kehrbach merkwürdigerweise, trotz ihrer von Kant selbst (s. u.) zugegebenen Mangelhaftigkeit, die erste Auflage zugrunde: dabei ist die Angabe der Varianten unvollständig und die vier einzigen von ihm selbst als neu bezeichneten Textverbesserungen sämtlich schon in älteren Ausgaben zu finden. Dagegen zeichnet sich die Ausgabe *Erdmanns* (ebenso wie seine Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft) durch außerordentliche Korrektheit und Sorgfalt aus: verschwindend wenige Druckfehler, eine große Anzahl wirklicher Verbesserungen (von denen wir den größten Teil in unsere Ausgabe aufgenommen haben, während die anderen, soweit sie bemerkenswert, unter dem Texte notiert sind), dazu eine instruktive Einleitung über das Zustandekommen des Kantischen Werkes und einzelne damit zusammenhängende sachliche Fragen, endlich ein ausgedehnter, mit philologischer Akribie hergestellter „Anhang zur Textrevision" (48 Seiten).

Auch ich habe der letzteren mein Augenmerk zugewandt. Den Ertrag meiner Bemühungen findet der Leser in einer Anzahl weiterer Textveränderungen (s. unten S. VIII das Verzeichnis), in denen ich eine Verbesserung des Textes zu erblicken glaube. Außerdem habe ich sämtliche Verbesserungen anderer, die von irgend welcher Bedeutung schienen (meist rühren sie von Erdmann her), notiert. Zugrunde gelegt habe ich dem Texte, abweichend von Kehrbach (1. Aufl.) und Erdmann (2. Aufl.), die dritte, als die letzte noch zu Kants Lebzeiten gedruckte, Original-Aus-

gabe, zumal da sie mir auch sachlich am wertvollsten schien. Allerdings ist die Differenz zwischen der zweiten und dritten nicht groß; Erdmann, der die zweite zugrunde legt, hält dieselbe für kantischer in ihrer Ausdrucksweise. Indessen, selbst wenn man mit Erdmann (S. XLI seiner Einleitung) annimmt, daß Kant selbst an den Korrekturen der dritten Auflage nicht mehr mitgearbeitet, vielmehr seinen Korrektoren „vollkommen freie Hand gelassen habe“ (vielleicht gibt der in Aussicht stehende 3. Band des Briefwechsels darüber Auskunft), so ist dieselbe doch eben „noch unter Kants Auspizien“ gedruckt worden und enthält außerdem eine Reihe unbestreitbarer stilistischer Verbesserungen, die Erdmann selbst in seinen Text aufgenommen hat. Um dem Leser, der für diese — verhältnismäßig geringfügigen — Dinge ein Interesse hat, das Urteil selbst in die Hand zu geben, habe ich sämtliche Abweichungen der dritten von der zweiten Auflage angemerkt.[1]) Anders stand es mit der ersten Auflage. Es hätte nicht den mindesten Wert gehabt, deren sämtliche, recht zahlreiche, stilistische u. a. Nachlässigkeiten zu notieren, beispielsweise alle Abkürzungen allzulanger Perioden, Umänderungen von Relativsätzen in selbständige Sätze, Verbesserungen von Schreib- und Druckfehlern durch die zweite Auflage, anzuführen; am wenigsten hätten wir damit in Kants eigenem Sinne gehandelt. Dagegen habe ich alle, auch die kleinsten, Änderungen von sachlicher Bedeutung aufgenommen. — Was schließlich mein Verfahren in bezug auf Orthographie, Interpunktion und veraltete, den modernen Leser geradezu störende und vom Inhalt ablenkende Wortformen betrifft, so verweise ich auf die in dem Vorwort zu meiner Ausgabe der Kritik

[1]) Die (miteinander übereinstimmenden) Seitenziffern der 2. und 3. Auflage habe ich am Seitenrande beigefügt. Ich möchte auch hier den (bereits von B. Erdmann gemachten) Vorschlag wiederholen, künftig nach dieser Originalpaginierung zu zitieren.

der reinen Vernunft (Otto Hendel, Vorwort Seite G f.) ausgesprochenen Grundsätze; übrigens konnte ich hier, abgesehen von der Interpunktion, den *Hartenstein-Kirchmannschen* Text größtenteils beibehalten.

So sehr ich indessen auch von der Notwendigkeit gründlicher Textrevision bei Werken von der Bedeutung der Kantischen überzeugt bin: das Hauptgewicht glaubte ich bei meiner Ausgabe dennoch auf die inhaltliche Seite, insbesondere auf eine brauchbare Hilfe für den philosophischen Anfänger (die zugleich auch manchem Fachmann noch willkommen wäre), legen zu müssen. Dazu schienen mir nun *v. Kirchmanns* Erläuterungen möglichst wenig geeignet. Sie sind der Hauptsache nach nicht sowohl sachliche „Erläuterungen“, als Angriffe auf die Kantischen Sätze von dem Standpunkte seiner eigenen, längst verschollenen *Ästhetik auf realistischer Grundlage* (Berlin 1866) aus. Überdies sind sie von einem so abfälligen, dem meinen so diametral entgegengesetzten Urteile über Kants Leistung eingegeben, daß ich dasselbe weit abweisen muß. Wer wie Kirchmann von Kants Ästhetik sagen kann, sie besitze „für die Gegenwart nur noch einen literarisch-historischen Wert“ (*Vorwort* S. VII), ja, sie könne „dem unparteiischen Beurteiler nur als ein Rückschritt gegen seine Vorgänger, selbst *Baumgarten* eingeschlossen (!), gelten“ (ebd. S. VI), und ähnlich von dem teleologischen Teile des Buches urteilt, der hätte sich von der Herausgabe der *Kritik der Urteilskraft*, mindestens aber von 92 Seiten „Erläuterungen“ zu ihr, besser ferngehalten.

Statt der nunmehr ganz ausfallenden „Erläuterungen“ habe ich, ebenso wie in meiner Ausgabe der Kr. d. r. V.: 1. eine kurzgefaßte historisch-philosophische Einleitung, 2. ein ausführliches Personen- und Sachregister hinzugefügt. Die erstere konnte hier kürzer als dort ausfallen, da Ausführungen über die allgemeinen Tendenzen des Kri-

tizismus und seine Nachwirkungen in der heutigen Zeit nicht in dies Spezialwerk gehören und zudem dort nachgelesen werden können, ein Eingehen aber auf die Spezialprobleme der Ästhetik und Natur-Teleologie sich von selbst verbot. Den in *Erdmanns* Ausgabe mit abgedruckten „Auszug" *J. S. Becks* aus Kants ursprünglichem Entwurf der Einleitung in die Kr. d. U. (s. unten S. XIII) habe ich nicht aufgenommen, weil er unter dem Titel „Über Philosophie überhaupt" in einem anderen Bande der *Philosophischen Bibliothek* bereits abgedruckt ist. Dagegen habe ich es für interessant genug gehalten, den Bericht, den ich über das in *Goethes* Besitz gewesene Exemplar von Kants Kritik der Urteilskraft in den *Kantstudien* II 229 bis 233 erstattet habe, mit einigen unbedeutenden Änderungen hier abdrucken zu lassen.

Schließlich bleibt mir noch die angenehme Pflicht, dem Herrn Verleger für die Liebenswürdigkeit, mit der er allen meinen Wünschen entgegengekommen ist, meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

Solingen, 2. Dezember 1901.

Karl Vorländer.

Vorwort zur vierten Auflage.

Der Text ist mit dem der inzwischen erfolgten Akademie-Ausgabe Windelbands sorgfältig verglichen, desgleichen deren Besprechung durch Otto Schöndörffer (Königsberg) in der *Altpreuß. Monatsschrift* Bd. 48, S. 9 ff., sowie auch briefliche Bemerkungen des letztgenannten mir befreundeten Kantforschers dankbar benutzt worden. Im allgemeinen bin ich

in der Bewahrung des Kantischen Textes, auch in Beziehung auf altertümliche Wortformen, konservativer verfahren als früher. In Einleitung und Register habe ich verhältnismäßig nur wenig zu ändern gefunden. In dem ganzen Buche ist, um auch in dieser Hinsicht Übereinstimmung mit meinen übrigen Kantausgaben in der *Phil. Bibl.* herzustellen, die heutige Rechtschreibung angewandt.

Solingen, Ostern 1913.

K. V.

Einleitung des Herausgebers.

I. Historisches.

Vgl. die Einleitung von *B. Erdmanns* Ausgabe der Kr. d. U. S. XVII–XXXI. — *Michaelis*, Zur Entstehung von Kants Kritik der Urteilskraft. Realschul-Programm, Berlin *(R. Gärtner)* 1892 (22 S.). — Reiches Material bietet *O. Schlapp*, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Göttingen 1901 (463 S.). — Hauptquelle für uns: Kants Briefwechsel (Berliner Akademie-Ausgabe), Bd. I u. II.

Die Kritik der Urteilskraft ist das letzte der drei großen kritischen Werke, die Kant den drei Kulturgebieten der Wissenschaft, der Ethik und der Kunst gewidmet hat. Schon 1764 zwar hatten sich seine „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ auch mit ästhetischen Fragen beschäftigt, geistvoll und feinsinnig, aber doch mehr in der psychologisch-empirischen Weise seiner englischen Vorgänger (Burke u. a.) als in systematischer Tendenz. Diese letztere tritt nun allerdings schon 1771/1772 in seinen Vorlesungen über Logik[1]) — über Ästhetik als solche hat Kant merkwürdigerweise nie gelesen — wie in zwei Briefen an *M. Herz* hervor. Am 21. Februar 1772 schreibt er an diesen, daß er die Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurteilungskraft schon vorlängst zu seiner „völligen Befriedigung entworfen“ habe.[2]) Auch in den folgenden 1½ Jahrzehnten hat er sich, nach den von *Schlapp* (a. a. O. S. 115—283) aus den bisher unveröffentlichten Vorlesungsheften über Anthropologie, Metaphysik und Logik gegebenen

---

[1]) Vgl. die Proben bei *Schlapp* a. a. O. S. 49—106.

[2]) Briefwechsel I 124, vgl. schon den Brief vom 7. Juni 1771 (I 117).

Proben, fortgesetzt mit ästhetischen Problemen oder doch mindestens Materialien befaßt. Aber zur eindringenden systematischen Bearbeitung derselben ist er doch naturgemäß erst nach Vollendung der beiden ersten „Kritiken" (der „reinen" und der „praktischen" Vernunft) gekommen. In demselben Briefe vom 25. Juni 1787, in dem er seinem Anhänger Professor *Schütz* in Jena mitteilt, er beabsichtige seine Kritik der Vernunft nächste Woche zum Druck nach Halle zu schicken, erklärt er, er müsse „alsbald zur Grundlage der Kritik des Geschmacks gehen", d. i. in unserer Sprache: zur Begründung der Ästhetik.

Ist eine solche möglich? Haben unsere Urteile über das Schöne und Erhabene mehr als bloß empirische Gültigkeit? Bis dahin hatte Kant diese Fragen verneinend beantwortet. Noch in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft hatte er es ausdrücklich für unmöglich erklärt, „die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben". Diese Bemühung sei vergeblich; denn „gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten müßte". In der zweiten Auflage (1787) findet sich bezeichnenderweise eine Abschwächung des Ausdrucks; es heißt hier statt „ihren Quellen": „ihren vornehmsten Quellen" und statt „zu Gesetzen": „zu bestimmten Gesetzen".[1]) Aber erst in dem Briefe an *Reinhold* vom 28. Dezember 1787 (Briefw. I 488) schreibt er, er habe bei seiner jetzigen Beschäftigung mit der „Kritik des Geschmacks" „eine andere Art von Prinzipien a priori entdeckt als die bisherigen", nämlich — was er sonst für unmöglich gehalten — auch für das dritte der drei „Gemütsvermögen" (Erkenntnisvermögen, Begehrungsvermögen, Gefühl der Lust und Unlust). Und zwar habe ihn das „Systematische", das ihn die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen „im menschlichen Gemüte" habe entdecken lassen, auf diesen Weg gebracht: „so daß ich jetzt drei Teile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Prinzipien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann

[1]) Kr. d. r. V. ed. Vorländer (Hendel) S. 69 A.

— theoretische Philosophie, Teleologie und praktische Philosophie", von denen freilich die mittlere „als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden" werde.

Kant befand sich damals in so hoffnungsfroher Stimmung[1]), daß er bereits gegen Ostern (1788) mit dem neuen Werke im Manuskript fertig zu sein dachte. Es sollte den Titel „Kritik des Geschmacks" tragen. Auf eine vorausgeschickte „Grundlegung" als Vorbereitungsschrift, nach Art der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" vor der Kritik der praktischen Vernunft, wie sie allerdings im Leipziger Meßkatalog angezeigt worden war[2]), brauchen die Worte in dem Briefe an *Schütz* von der „Grundlage der Kritik des Geschmacks" (s. oben) nicht zu gehen; auf eine solche Absicht läßt sonst nichts schließen.[3]) Aber, wie die Kritik der reinen Vernunft, so sollte auch das neue Werk einen Aufschub, wenngleich diesmal nur von zwei (statt zehn) Jahren, erfahren. Und zwar trugen offenbar nicht bloß äußere Gründe wie die Rektoratsgeschäfte, über die er am 7. März 1788 gegen *Reinhold* klagt (I 505), oder beginnende Schwächen des Alters[4]), sondern neu auftauchende Gedanken, wie sie sich auch in der Änderung des Titels aussprechen, die Schuld.

Die „Kritik des Geschmacks" ist nämlich im Frühjahr 1789 zu einem bloßen Teile einer „Kritik der Urteilskraft" geworden, die, wie ihr Verfasser meint, Michaelis desselben Jahres erscheinen wird.[5]) Das subjektiv-apriorische Prinzip des Geschmacks, zu dem er bereits Ende 1787 gekommen war, hatte er inzwischen erkannt als ein Prinzip der Urteilskraft; zwar nicht der logisch-bestimmenden, die einzelne Fälle unter allgemeine Regeln subsumiert, wohl aber der teleologisch-

---

[1]) Vgl. den Schluß des Briefes an *M. Herz* vom 24. Dez. 1787 (I 488).

[2]) Vgl. den Brief des Marburger Philosophieprofessors *Bering* an Kant vom 28. Mai 1787 (I 465).

[3]) Vgl. auch noch den Brief an *Jakob* vom 11. Sept. (?) 1787 (I 471) und den des Buchhändlers *Hartknoch* vom 6. Jan. 1788 (I 491), der auf die „Kritik des schönen Geschmacks" wartet. Wie ich, urteilt auch *Michaelis* (a. a. O. 6) gegen *B. Erdmann* (a. a. O. XIX).

[4]) Vgl. an *Reinhold* 19. Mai 1789 (II 47) und an *M. Herz* 26. Mai 1789 (II 49).

[5]) An *Reinhold* 12. Mai 1789 (II 39).

reflektierenden, welche den Verstand und die Einbildungskraft in ein freies Spiel zueinander (s. u. und Register) bringt. Im Zusammenhange damit hatte sich ihm der Begriff einer doppelten Zweckmäßigkeit gebildet: hier die subjektiv-formale der Ästhetik, dort die objektive, begrifflich bestimmte der Naturbetrachtung, welche letztere er um eben jene Zeit (Januar 1787) in seiner Abhandlung „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" (*Phil. Bibl.* Bd. 50) näher beleuchtet hatte. Beide aber fielen unter jenen Begriff der reflektierenden Urteilskraft. So wurde mit der ursprünglichen „Kritik des Geschmacks", die nun zur Kritik der „ästhetischen" Urteilskraft wurde, unter dem Namen der „teleologischen" Urteilskraft ein ihr ursprünglich ganz fremdes Element, die Natur-Teleologie, die „allenfalls" auch „dem theoretischen Teile der Philosophie hätte angehängt werden können" (Vorrede z. Kr. d. U. IX), verbunden.

Zwar noch nicht Herbst 1789, wie Kant gedacht hatte, wohl aber Ostern 1790 — vermutlich durch die unterdessen nötig gewordene Abfassung der Streitschrift gegen *Eberhard* verzögert, dann aber auf Kants Drängen eilig gedruckt[1]) — erschien dann die „Kritik der Urteilskraft" bei *Lagarde* und *Friederich* (Berlin und Libau) und fand alsbald guten Absatz, so daß der Verleger schon nach kurzer Zeit die baldige Veranstaltung einer zweiten Auflage in Aussicht stellte[2]), die dann doch erst Ende 1792 (bei *Lagarde*, Berlin 1793) erschien. Die hauptsächlichste Ursache dieser Verzögerung war die, daß bei der großen Menge von Schreib- und Druckfehlern, die bei dem schnellen Druck in der ersten Auflage stehengebliebenen waren, und bei seiner sonstigen überreichen Beschäftigung mit philosophischen Arbeiten, Vorlesungen und Korrespondenzen Kant nicht eher Zeit fand, eine wirklich „verbesserte" Auflage herzustellen. Sie enthält in der Tat zahlreiche Verbesserungen, nicht bloß der Druckfehler, sondern auch des Ausdrucks, sowie eine größere Reihe (meist kleinerer, aber auch einiger größerer) Zusätze, so daß die

---

[1]) Vgl. den Briefwechsel mit *Kiesewetter* (Kants Schüler, der in Berlin die Korrektur besorgte) und dem Verleger *Lagarde* vom 2. Oktober 1789 (II 88ff.) bis 20. April 1790 (ebenda S. 153).

[2]) II 172, vgl. ebenda 161 und Kants Briefe an *Lagarde* vom 2. Septemher 1790 (S. 193f.), 19. Okt. (S. 216f.).

Seitenzahl um sechs (482 statt 476) gestiegen ist.[1]) Die dritte, 1799 erschienene Auflage ist zwar nicht, wie die älteren Herausgeber (*Rosenkranz, Hartenstein* und *v. Kirchmann*) annehmen, ein unveränderter Abdruck der zweiten (nur die Seitenzahl ist die gleiche), enthält aber weit weniger, insbesondere keine sachlich bedeutsamen Abweichungen, wie der Leser aus einer Vergleichung sehen wird.

Statt der in allen drei Ausgaben befindlichen ausführlichen Einleitung hatte Kant anfangs eine noch umfangreichere verfaßt, sie aber dann „wegen ihrer für den Text unproportionierten Weitläufigkeit" verworfen. Als nun sein Anhänger *J. Sigismund Beck* einen „Erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant" veranstaltete, sandte er ihm das Manuskript dieser älteren Einleitung, das ihm „noch manches zur vollständigeren Einsicht des Begriffs einer Zweckmäßigkeit Beitragendes zu enthalten" schien, „zu beliebigem Gebrauche".[2]) *Beck* stellte aus demselben, wie er in der Vorrede zu dem zweiten Bande seines 1794 erschienenen Werkes sagt, „einen wörtlichen Auszug" her, indem er „dasjenige aushob", was er „Eigentümliches darin fand". Dieser Becksche Auszug ist dann unter dem etwas willkürlichen Titel „Über Philosophie überhaupt" (bei *Hartenstein*² und *Kirchmann* mit dem verbessernden Nebentitel „zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft") in die meisten Gesamtausgaben der Kantischen Werke übergegangen.

Eine Darstellung der inneren Wirkungen des Werkes geben hieße nicht viel weniger als: eine Geschichte der nachkantischen Philosophie schreiben. Wir begnügen uns daher mit dem Hinweis auf eine, für die Geschichte unseres geistigen Lebens besonders bedeutsame Tatsache: Die Kritik der Urteilskraft hat unsere beiden großen klassischen Dichter, wie sie selbst unwidersprechlich bezeugt haben, zur Kantischen Philosophie geführt. So schreibt Schiller am 3. März 1791 seinem Freunde *Körner*: „Seine (Kants) Kritik

---

[1]) Vgl. über ihre Herstellung den Briefwechsel mit *Lagarde*: Bd. II, Nr. 425, 445, 449, 462, 477, 484, 501, 511, 518, 522, 559, 560.

[2]) Vgl. Kant an *Beck* am 4. Dez. 1722 (II 381 f.) und 18. Aug. 1793 (ebenda 426), *Beck* an Kant 10. Nov. 1792 (ebenda 372) und 30. April 1793 (S. 441).

der Urteilskraft, die ich mir selbst angeschafft habe, reißt mich hin durch ihren neuen, lichtvollen, geistreichen Inhalt und hat mir das größte Verlangen beigebracht, mich nach und nach in seine Philosophie hineinzuarbeiten." Am 15. Oktober 1792: „Jetzt stecke ich bis an die Ohren in Kants Urteilskraft. Ich werde nicht ruhen, bis ich diese Materie durchdrungen habe, und sie unter meinen Händen etwas geworden ist." Den Beweis, daß ihm sein Vorsatz gelungen, liefern seine ästhetischen Schriften. So konnte er denn am 13. Juni 1794 dem „vortrefflichen Lehrer" selbst seinen „lebhaftesten Dank" aussprechen für „das wohltätige Licht, das Sie in meinem Geist angezündet haben"; einen „Dank, der wie das Geschenk, auf das er sich gründet, ohne Grenzen und unvergänglich ist". Und gegenüber dem ihm eben durch die Kantische Philosophie neugewonnenen großen Dichterfreunde seinen „Kantischen Glauben" mit den Worten bekennen : „So alt das Menschengeschlecht ist, und so lange es eine Vernunft gibt, hat man sie (sc. die Fundamente der Kantischen Philosophie) stillschweigend anerkannt und im ganzen danach gehandelt." — Und auch bei Goethe hatte gerade die Kritik der Urteilskraft durchschlagend gewirkt. Er bekannte, ihr „eine höchst frohe Lebensepoche schuldig zu sein", fand „die großen Hauptgedanken des Werkes meinem bisherigen Schaffen, Tun und Denken ganz analog", insbesondere gerade die in dem Kantischen Werke ausgesprochene Wechselwirkung (-erleuchtung) von ästhetischer und teleologischer Urteilskraft, Kunst und Natur. Schon am 6. Oktober 1790 konnte *Körner* nach einem intimen Gespräche mit *Goethe* an *Schiller* berichten, *Goethe* habe „in der Kritik der teleologischen Urteilskraft Nahrung für seine Philosophie gefunden". Was wir von diesem Studium im einzelnen wissen, habe ich an anderer Stelle dargelegt.[1]) Noch nach 27 Jahren erfreuten ihn „in dem alten Exemplar (der Kr. d. U.) die Stellen, die ich damals anstrich".[2]) Und noch bis in seine letzten Lebensjahre erstreckte sich diese Hochschätzung des

---

[1]) K. Vorländer, Kant-Schiller-Goethe. Lpz. 1907.

[2]) Ich habe in der Voraussetzung, daß es das Interesse der Leser erregen wird, meinen Bericht über dies „alte Exemplar" resp. die angestrichenen Stellen desselben unten S. XXVff. wiedergegeben. Dazu ist noch derjenige über verschiedene Randbemerkungen *Goethes* (a. a. O. S. 149ff.) nachzulesen.

Kantischen Werkes. Am 29. Januar 1830 schreibt er an Zelter: „Es ist ein grenzenloses Verdienst unseres alten Kant um die Welt und, ich darf sagen, auch um mich, daß er in seiner Kritik der Urteilskraft Kunst und Natur nebeneinander stellt und beiden das Recht zugesteht, aus großen Prinzipien zwecklos zu handeln." Und am 8. Juli 1831 gibt der 81jährige noch acht Monate vor seinem Tode den Künstlern der Gegenwart den Rat, „Kants Kritik der Urteilskraft zu studieren".

Dies innige Verhältnis unserer klassischen Dichter zu der klassischen Philosophie beruht, wie bekannt, nicht auf Gegenseitigkeit. Während Kant für den teleologischen Teil seines Werkes eine tüchtige naturwissenschaftliche Bildung mitbrachte, so war seine ästhetische Kritik nur in geringem Grade durch die Kenntnis und lebendige Anschauung bedeutender Kunstwerke unterstützt. Die bildende und die Tonkunst haben sein Interesse nur in geringem Maße erregt; in Sachen der Dichtkunst aber blieb er ein Mann der alten Schule und hat von den Erzeugnissen unserer klassischen Dichtkunst (die übrigens 1787 erst zum kleinsten Teile erschienen waren) kaum Notiz genommen. Im übrigen war er auch auf dem Gebiete der zeitgenössischen poetischen Literatur doch bewanderter, als man gemeinhin annimmt. In seinen großen kritischen Werken freilich verfuhr er nach dem Grundsatz, den eine der von ihm niedergeschriebenen Reflexionen kennzeichnet: „Ich habe niemand angeführt, durch dessen Prüfung ich etwas gelernt habe; ich habe gut gefunden, alles Fremde wegzulassen und meiner eigenen Idee zu folgen".[1]) In seinen Vorlesungen dagegen urteilt er, wie *Schlapp* (a. a. O. S. 403) gezeigt hat, „über die Strömungen der zeitgenössischen Literatur und die Werke eines *Gottsched, Lessing, Klopstock, Herder, Gellert, Wieland;* er charakterisiert u. a. *Brockes, Haller, Addison, Pope, Milton, Shakespeare, Voltaire, Rousseau, Montesquieu;* er diskutiert die Vorzüge der Alten vor den Modernen; er polemisiert gegen die orientalische Schreibart und warnt vor der Originalitätssucht der Genieaffen und der Stürmer und Dränger". Mit den „herzbrechenden" Romanen, „die das Herz welk und für die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich

---

[1]) Man vergleiche die Kürze unseres Personenregisters in diesem Bande.

machen" (Kr. d. U. 123, 228), könnte er vielleicht *Goethes* „Werther" gemeint haben, der in einem Briefe *Hamanns* an Kant, wenn auch nur indirekt, genannt wird.[1])

Noch größer war seine Belesenheit auf dem Gebiete der ästhetischen Literatur (im engeren Sinne), wie denn Kant ja überhaupt ein großer „Leser" war.[2]) Von seinen Vorgängern in diesem Fache waren ihm, um nur die Bekannteren zu nennen, *Addison, Pope, Hutcheson, Hume, Burke, Home, Batteux, Baumgarten, Meier, Lessing, Winckelmann, Sulzer, Mengs,* und zwar nicht bloß dem Namen nach, bekannt, von denen er namentlich *Winckelmann* vieles verdankt. Als „Hauptquellen" von Kants Ästhetik betrachtet *O. Schlapp* (S. 418): die Psychologie von *Leibniz,* die Ästhetik von *Baumgarten-Meier,* die Ästhetik von *Hutcheson* und *Burke,* die in *Gerards* und *Sulzers* Abhandlung gipfelnde Lehre vom Genie, die Assoziationslehre *Humes* und die Schriften *Winckelmanns.*

Gleichwohl würde man weitab vom Ziele irren, wenn man in solchen, wenn auch noch so wirksamen, historischen Einflüssen die eigentliche Quelle von Kants Ästhetik erblicken wollte. Die „Kritik der Urteilskraft" ist in ihrem tiefsten Grunde nicht aus einzelnen logischen und anthropologisch-psychologischen Untersuchungen nebst dem Studium gleichzeitiger Ästhetiker entstanden — diese konnten höchstens das Material für ihn liefern —, sondern aus dem systematischen Geiste und Gestaltungstriebe des Philosophen. Er stellt seine Untersuchungen ausgesprochenermaßen (s. Vorw. S. IXf.) nicht „zur Bildung und Kultur des Geschmacks (denn diese wird auch ohne alle solche Nachforschungen, wie bisher, so fernerhin ihren Gang nehmen), sondern bloß in transzendentaler Absicht" an. In ersterer Beziehung erhofft er Nachsicht, in letzterer macht er sich auf die strengste Prüfung gefaßt. Mindestens müsse das (ästhetische bzw.

---

[1]) Vom 18. Febr. 1775 (Briefe I 164). Ebenso kommt *Goethes* Name I 183 (*Rode* an Kant) und I 390 (*Mendelssohn* an Kant) vor. Vgl. Vorländer a. a. O. S. 264—266.

[2]) Am 24. Nov. 1794 schreibt er an den Buchhändler *Lagarde,* daß er bei seiner „eingezogenen Lebensart täglich einen hinreichenden Vorrat neuen Meßguts, gleichsam als Nahrung, statt alles übrigen Genusses des Abends nötig habe und hiezu der Willfährigkeit eines oder des anderen der hiesigen Buchhändler" bedürfe (Br. II 512). Vgl. auch *Vorländer, Kants Leben,* S. 112 und 146.

teleologische) Prinzip „richtig angegeben“ und „klar genug dargetan“ sein. Auf dieses Prinzip haben wir deshalb jetzt noch einen Blick zu werfen.

II. Systematisches.

1. Kants Einteilung des Stoffes.

Nur mit wenigen Worten sei zuvor eine Übersicht über den Inhalt des Werkes gegeben. Die „Kritik der Urteilskraft“ zerfällt, abgesehen von der 8 Seiten zählenden Vorrede, in: 1) die für das Verständnis des *Kantischen* Gesamtsystems besonders wichtige, ausführliche (58 S.) Einleitung, welche die Stellung des neuen Werkes im System des Ganzen darlegt, insbesondere die Mittelstellung und Vermittlerrolle der Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft, des Gefühls zwischen Erkennen und Begehren erläutert, und den die beiden folgenden Teile, den ästhetischen und teleologischen, miteinander verbindenden Begriff der Zweckmäßigkeit (der Natur) einführt; 2) die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ — wir würden heute sagen: die Begründung der Ästhetik —, die etwa die Hälfte des Buches umfaßt; 3) die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ oder die Naturteleologie, welche genau $^2/_5$ des Ganzen einnimmt.

Die weitere Einteilung ist nach dem Schema der beiden vorangegangenen Kritiken getroffen. Dadurch wird die Ästhetik in zwei sehr ungleiche Hälften gespalten: a) eine sehr ausführliche Analytik (230 S.), die ihrerseits wieder in die des Schönen (70 S.) und des Erhabenen (46 S.)[1]) zerfällt, um mit einer ausgedehnten „Deduktion der reinen ästhetischen Urteile“, an die zahlreiche Einzelausführungen über Kunst überhaupt, Genie und die einzelnen Künste angefügt sind, zu schließen; b) die nur 30 Seiten zählende Dialektik, woran sich eine bloß 4 Seiten umfassende „Methodenlehre des Geschmacks“ als „Anhang“ schließt. — In der Kritik der teleologischen Urteilskraft ist der Stoff symmetrischer auf die a) Analytik (40 S.) und b) Dialektik (53 S.) verteilt; sehr ausgedehnt ist dagegen hier die „Methodenlehre“ (120 S.),

---

[1]) Nach der zu *Kants* Zeiten herkömmlichen Einteilung des ästhetischen Stoffes.

welche das Verhältnis von Mechanismus und Teleologie noch weiter beleuchtet, hauptsächlich aber das Verhältnis der letzteren zur Gottesidee weitläufig behandelt. Die Analytik des Schönen betrachtet die „Geschmacksurteile" nach den aus der Kategorienlehre entnommenen vier „Momenten" der Qualität, Quantität, Relation und Modalität, während die des Erhabenen die aus der Lehre von den Grundsätzen und Ideen bekannte Unterscheidung des Mathematischen und Dynamischen zum Einteilungsgrunde wählt.

Die folgenden Ausführungen wollen nun keineswegs in alle diese einzelnen Teile oder gar ihre Unterabschnitte einführen — als Hilfsmittel dazu ist vielmehr unser Sachregister gedacht —, sondern nur das zum Verständnis des ästhetischen bzw. teleologischen Prinzips Unerläßlichste in knapper Zusammenfassung hervorheben. Die wesentlichsten Grundbegriffe überhaupt (transzendental, a priori u. a.) müssen wir dabei allerdings als bekannt voraussetzen.[1])

2. Das ästhetische Prinzip.

Die transzendentale, d. i. die *Kantische* Methode des Philosophierens geht auf diejenige Erkenntnis, die „a priori" möglich sein soll. Das ästhetische Problem ist nur eine (die dritte) Spezialanwendung der allgemeinen Frage des Kritizismus: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Neben dem theoretischen a priori (den Erkenntnisbedingungen) der Wissenschaft und dem praktischen der Sittlichkeit erwächst der transzendentalen Methode ein drittes a priori in dem der Kunst, die so alt als die Sittlichkeit, älter als die Wissenschaft ist. Nicht auf ästhetische Einzelprobleme geht Kants Hauptfrage, sondern dahin: Wie ist das ästhetische Verhalten, in seinen Worten „das Geschmacksurteil", beschaffen, im Unterschiede von dem Erkenntnisurteile einer-, dem Willensmotiv andererseits? In welcher besonderen Richtung unseres Bewußtseins („Vermögen" unseres „Gemüts", unserer „Seele") findet es seine Wurzel und Stütze?

Das Große und Neue von Kants Ästhetik besteht darin, daß sie zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie

[1]) Ich verweise auf die Einleitung zu meiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (*Hendel*), bes. Abschn. 5 und das dortige Sachregister, sowie auf meine Gesch. d. Philos. II, § 32.

streng systematisch ein eigenes Gebiet, einen eigenartigen Zustand des menschlichen Gemüts für das Ästhetische abgrenzt: das *Gefühl*, welches in derselben Weise das verbindende Mittelglied zwischen Erkennen und Begehren darstellt, wie die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft. Kant versieht es in der Regel mit dem Beisatz „der Lust und Unlust“; aber nicht dieser Beisatz ist das eigentliche Charakteristikum desselben. Dies liegt vielmehr in seinem *rein subjektiven* Charakter, der es von der Empfindung als objektiver Wahrnehmung unterscheidet. In diesem Sinne sagt Kant: Es gibt kein objektives Prinzip des Geschmacks. Es liegt ferner in seiner grundsätzlichen Differenz von dem Gefühle des bloßen Genießens (des „Sinnengeschmacks“ am Angenehmen), wie auf der anderen Seite von dem moralischen Gefühle (für das Gute). Die Ästhetik hat es nur mit der „Lust im Geschmacke“, mit einem „Wohlgefallen“ zu tun, das ohne alles Interesse und ohne Begriffe doch allgemein und unmittelbar ist. Das ästhetische Gefühl muß auf begriffliche Fixierung durch den Verstand verzichten, denn es erwächst aus dem *freien Spiele* — nicht einzelner Vorstellungen, sondern der „Gemütskräfte“ überhaupt: Einbildungskraft und Verstand im Schönen, Einbildungskraft und Vernunft im Erhabenen. Sein eigentliches Kriterium ist nicht die Lust, die vielmehr der ästhetischen Beurteilung erst *nachfolgt* (S. 9), sondern die „allgemeine Mitteilbarkeit“ des soeben beschriebenen ästhetischen „Gemütszustandes“.

Denn dieser Gemütszustand soll keineswegs dem willkürlichen Belieben des individuellen Geschmacks überlassen werden, sonst wäre keine Ästhetik möglich. Das Geschmacksurteil ist vielmehr unter Regeln zu bringen; denn es beansprucht, wenn auch nur „subjektive“, Allgemeingültigkeit, es „mutet anderen dasselbe Wohlgefallen zu“, „sinnt jedermann Einstimmung an“. Es gibt einen ästhetischen „Gemeinsinn“, welcher besagt, daß jedermann mit unserem Urteile übereinstimmen *solle* (nicht *werde*), daher „exemplarische“ Gültigkeit besitzt, freilich seinem Geltungswert nach nur eine „idealische“ Norm von regulativem (nicht konstitutivem) Charakter, kurzum eine *Idee* ist. Die ästhetischen Ideen unterscheiden sich jedoch von den theoretischen. Sie sind nicht, wie diese, „indemonstrabele“ Vernunftbegriffe, sondern „inexponibele“, d. h. auf keine Begriffe zu bringende Anschauungen

der Einbildungskraft, die keine Sprache je erreicht, Darstellungen des Unendlichen, die eine „unnennbare Gedankenfülle" in sich bergen. Sie ruhen auf dem Grunde des Übersinnlichen, jenes bloß gedachten (intelligibelen) Substrats, in dem als ihrem letzten Grunde alle unsere Vermögen zusammenfließen, um den letzten Zweck, den unsere intelligibele Natur uns aufgibt, zu erfüllen, nämlich die Vernunft „mit sich selbst einstimmig zu machen". Über diesen Punkt hinaus kann — wie Kant ausdrücklich erklärt — das ästhetische Prinzip nicht begreiflich gemacht werden. Das erzeugende Vermögen dieser ästhetischen Ideen aber ist das Genie, durch welches die übersinnliche Natur in uns der Kunst die Regel gibt.

Nur bis hierhin geht die Begründung des ästhetischen Prinzips. Seine Anwendung auf die Kunst und die Künste im einzelnen, so viel fruchtbare Gedanken sie auch ergibt, gehört nicht hierher. Nur ein Begriff ist noch zu seiner Charakterisierung hervorzuheben: derjenige der Zweckmäßigkeit, den unsere historische Einleitung (S. XII) bereits gestreift hat. Damit kommen wir aber zu der Beleuchtung des teleologischen Gedankens überhaupt, der sich besser mit der Behandlung des zweiten Teiles von Kants Werk, der Kritik der teleologischen Urteilskraft, verbinden läßt.

3. Das teleologische Prinzip.

Der Zweckgedanke liegt bereits in dem regulativen Charakter der Idee als solcher. Das teleologische Prinzip tritt da ein, wo das mechanisch-kausale nicht mehr zureicht, sowohl auf dem Gebiete der Naturerkenntnis wie der Kunst wie der Ethik. Mit der hochwichtigen Bedeutung derselben für die letztere haben wir es hier nicht zu tun, sondern mit den beiden ersteren.

1. Die ästhetische Zweckmäßigkeit unterscheidet sich dadurch von den anderen, daß sie sich weder auf Personen noch Gegenstände, ja überhaupt auf keinen bestimmten Zweck unmittelbar bezieht, weshalb sie auch scheinbar paradox als „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" bezeichnet wird. Es ist dem Wesen des ästhetischen Gefühles zuwider, durch Begriffe, sei es der Natur oder der Sittlichkeit, bestimmt zu werden. Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist, wie das ästhetische Gefühl, rein subjektiv; sie geht der Erkenntnis des Gegenstan-

des nicht bloß voraus, sondern sie bedarf derselben überhaupt nicht. Sie entspringt allein jenem freien Spiel der Gemütskräfte, das wir als harmonisch und zweckmäßig empfinden, und das sich uns nur in einer Hebung und Belebung unseres Bewußtseins kundtut, die wir als „Lust“ empfinden. Ohnedas würde sie in das Gebiet des Nützlichen (Natur-Teleologie) oder des Vollkommenen (Ethik) führen. Wie die Idealität von Raum und Zeit die Voraussetzung unserer Erkenntnis der Sinnendinge, so ist der „Idealismus“ der Zweckmäßigkeit die Voraussetzung ästhetischer Urteile und der Autonomie des Geschmacks. Gemeinsam ist ihr mit der anderen, „logischen“ Zweckmäßigkeit der Natur, die wir als „Naturteleologie“ bezeichnen, die unserer heautonomen reflektierenden Urteilskraft entstammende, aller Zweckbetrachtung notwendig zugrunde liegende Annahme: daß die Natur schlechterdings unserem Verstande angepaßt sein müsse. Aber die ästhetische Zweckmäßigkeit will unsere Kenntnis der Natur nicht erweitern; sie erweitert nur deren Auffassung („Beurteilung“), indem sie dieselbe gleichsam umschafft zu einer neuen, ästhetischen Natur, einer „Natur als Kunst“.

Anders in der

2. Naturteleologie, welche die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ kritisiert. Das Feld der ästhetischen Urteilskraft war die Kunst, das der teleologischen ist die Naturbeschreibung, in erster Linie die organische Naturwissenschaft, deren Begründung durch die regulativen Ideen in der Kritik der reinen Vernunft[1]) erst angebahnt war. Die Lebens- und Entwicklungsbedingungen des Organismus können niemals restlos in der Mechanik der Atome aufgehen, die Naturformen nie ganz in Bewegungsquanten sich auflösen. Es wird kein *Newton* aufstehen, der „auch nur die Erzeugung eines Grashalms“ rein nach den Naturgesetzen der Bewegung begreiflich machen könnte.

Die neue Art von Gesetzmäßigkeit, deren wir über die mechanische Kausalität hinaus bedürfen, leistet uns die Annahme einer teleologischen Ordnung der Natur, die Idee der Zweckmäßigkeit als regulativen Prinzips. Nicht die alte, flache Teleologie nach Art des *Aristoteles* und der

---

[1]) Vgl. namentlich den lehrreichen „Anhang zur transszendentalen Dialektik“.

Scholastik ist gemeint, welche die Zwecke in die Dinge selbst verlegt und mit Recht den Spott eines *Voltaire* erfuhr („die Nase ist der Brille wegen da!"). Kants Teleologie ist, wie er immer von neuem einschärft, keine Maxime der bestimmenden, sondern der reflektierenden Urteilskraft, ein Prinzip nicht der Ableitung oder Erklärung, sondern der Beurteilung. (Hierin besteht auch ihr Zusammenhang mit der ästhetischen Zweckmäßigkeit, s. oben.) Wir stellen uns die Natur vor, als ob sie unserer Erkenntniskraft angemessen eingerichtet sei; auf andere Weise läßt sie sich weder als Ganzes noch in ihren Teilen begreifen, bleibt sie vollkommen zufällig. Das Prinzip dieser formalen Zweckmäßigkeit heißt daher auch „die Gesetzlichkeit des Zufälligen". Freilich vermag die reflektierende Urteilskraft nicht, gleich dem Verstande, selbst allgemeine Naturgesetze hervorzubringen, denen dann die bestimmende Urteilskraft die Einzelfälle einfach zu subsumieren hätte; aber sie gibt uns eine „Anzeige", eine „Regel", einen „Leitfaden" an die Hand, wie wir eine durchgängige „Zusammenstimmung" unserer Erkenntnis herstellen können.

Im Gegensatz zu der ästhetischen (subjektiven) heißt diese Art der formalen Zweckmäßigkeit bei Kant auch wohl die objektive. Nicht als ob sie nicht ebensogut im Subjekt ihren Grund hätte, sondern weil sie im Unterschied von ihr unmittelbar auf Naturobjekte geht, weil hier die Übereinstimmung der Form die Möglichkeit des Dinges selbst (im wissenschaftlichen Sinne) bewirkt: alle Teile sind durch die Idee des Ganzen bestimmt. Die Fruchtbarkeit des teleologischen Prinzips als regulativer Maxime für die Einzelprobleme der empirischen Naturforschung bedarf kaum der Erwähnung. Hängt doch nicht bloß der Begriff des Organismus (s. Register), sondern alle Klassifikation, alle Unterscheidung von Gattungen und Arten, die ganze induktive Methode davon ab.[1]) Doch es erhebt sich noch die methodisch wichtige, von Kant in einer ganzen Reihe von §§ behandelte Frage: Wie sind das mechanische und das teleologische Prinzip, Kausalität und Zweck miteinander vereinbar? Stehen sie sich nicht in einer unlösbaren „Antinomie" entgegen?

---

[1]) Vgl. die ausgezeichnete Schrift von *A. Stadler*, Kants Teleologie. Berlin 1874.

Die Lösung liegt, wie bei den Antinomien der theoretischen Vernunft, so auch hier in dem Charakter der Idee, in diesem Falle des Zwecks als bloß regulativen, nicht konstitutiven Prinzips. Die allgemeinen Bewegungsgesetze der Mechanik konstituieren, erzeugen, erklären den mathematisch-physikalischen Gegenstand; das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit will ihn nur nach einem heuristischen Leitfaden beurteilen, eigentlich nur einen nützlichen Gesichtspunkt für die wissenschaftliche Fragestellung und Beobachtung abgeben. Die mechanische Erklärungsart, der „nexus effectivus" der Ursachen und Wirkungen soll durch die teleologische Beurteilungsart, den „nexus finalis" der „Endursachen", keineswegs verdrängt werden. Denn ohne die erstere ist „keine eigentliche Naturerkenntnis möglich", sie ist an sich „ganz unbeschränkt" und soll vordringen, so weit sie nur vermag; im Gegenteil, durch die reinliche Scheidung von der teleologischen Beurteilung bleibt ihr der mechanisch-physikalische Charakter um so strenger gewahrt. Aber diese letztere ist, wie wir sahen, ebenfalls unentbehrlich, wenn nicht auf dem Gebiete der Natur„lehre", so doch auf dem der Natur„beschreibung" und -geschichte. Wenn Kant mehrfach, besonders in § 80, von einer „Unterordnung" des mechanischen unter das teleologische Prinzip redet, so kann das vom kritischen Standpunkte aus nur den Sinn haben, daß gegenüber der synthetischen Einheit von Kategorie und Grundsatz die systematische der Idee der „höhere" Gesichtspunkt ist. So faßte es jedenfalls auch Goethe auf, wenn er seine Abneigung gegen die „absurden" Endursachen gerade durch Kants Unterscheidung von „Zweck" und „Wirkung" „geregelt und gerechtfertigt" sah. Auch hat der kritische Philosoph nicht verhehlt, daß er Ausdrücke wie: Absicht, Weisheit, Sparsamkeit u. a. der Natur nur symbolisch gebrauche. Dennoch drängt sich — das läßt sich nicht bestreiten — in seine Sätze seine theologische Anschauung mit hinein. Aber er wirft auch selbst zum Schluß die methodische Frage auf:

Wie verhält sich die Teleologie der Natur zu Theologie und Ethik?

Auch die Natur als Ganzes kann als ein „System von Zwecken" betrachtet werden. Jene Ausdrücke: Weisheit, Absicht, Fürsorge, Wohltätigkeit, Sparsamkeit der Natur legen

die Annahme einer verständigen obersten Weltursache (Gottes) nahe. Diese Annahme will denn auch unser Philosoph keineswegs bestreiten. Aber sie gehört nicht in die Wissenschaft, denn „nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann“. Reinliche Scheidung der Gebiete ist auch hier seine Losung. Man soll den Namen Gottes nicht an die Natur verschwenden. Der sogenannte physikotheologische Beweis ist kein „Beweis“ (§ 85), der Naturzweck kein göttlicher Zweck. Die Menschen legen vielmehr ihre eigene Weisheit in die Natur hinein. Die Naturwissenschaft soll ungehindert durch religiöse Gesichtspunkte ihren Gang gehen. Und ebenso auch durch ethische. Denn, wenn auch die Natur als ein System von Zwecken bezeichnet werden kann, so gibt es in ihr doch keinen Endzweck. Dieser liegt vielmehr allein in der vernünftigen Persönlichkeit. So führt die Natur-Teleologie zwar in ihren Grenzbeziehungen zu Religion und Ethik, aber sie spricht auch ebenso deutlich den Gedanken der methodischen Scheidung aus.

Wir haben in Vorstehendem nur das Allerwichtigste an historischen und philosophischen Daten geben können und wollen. Die Hauptsache muß die Vertiefung in Kants Werk selber tun, wobei sich hoffentlich unser ausführliches Personen- und Sach-register als brauchbare Hilfe beweisen wird. An literarischen Hilfsmitteln gibt es für die „Kritik der Urteilskraft — soll man sagen unglücklicher- oder glücklicherweise? — keine so große Auswahl, wie bei der „Kritik der reinen Vernunft“. Selbst *Ueberweg-Heinze* führt in der neuesten (10.) Auflage (1907) nur 19 bzw. 6 selbständige neuere Schriften zu Kants Ästhetik bzw. Teleologie auf, der Mehrzahl nach Doktor-Dissertationen und Schulprogramme, die von Einzelproblemen handeln. Auch die Kant-Monographien von *Kronenberg* und *Paulsen* behandeln die Ästhetik und Naturteleologie sehr stiefmütterlich, letzterer z. B. Kants „Lehre vom Schönen und der Kunst“ auf nur 4 von 395 Seiten! Auf die zur historischen Einführung förderlichen Schriften von *B. Erdmann, Michaëlis* und namentlich *O. Schlapp* ist oben (S. IX) schon hingewiesen worden; der Wert von *Schlapps* Buch besteht vor allem in dem überaus reichen Material, das der Verfasser aus zum größten

Teil noch nicht veröffentlichten Dokumenten (Nachschriften von Vorlesungen und eigenhändigen Aufzeichnungen des Philosophen) beigebracht hat. — Zur philosophischen Einführung in Kants Ästhetik eignet sich von den uns näher bekannten Schriften am besten die verhältnismäßig kurze von *Eugen Kühnemann: Kants und Schillers Begründung der Ästhetik* (München 1895, 183 S.), von der etwa die Hälfte Kant gewidmet ist. Dann aber schreite man zu dem philosophischen Grundwerk: *Hermann Cohen,* Kants Begründung der Ästhetik (Berlin 1889, 433 S.), das seinem philosophischen Hauptzweck gemäß nicht bloß die systematischen Zusammenhänge und Beziehungen bis in ihre Tiefen verfolgt, sondern auch eine reiche Fülle von historischen Ausblicken und kunstkritischen Weiterbildungen gibt. Daneben hat das Buch von *J. Goldfriedrich, Kants Ästhetik* (Leipzig 1897, 227 S.), selbst als „kritische Erläuterungsschrift" betrachtet, nur sekundären Wert. Das umfangreiche Werk des Franzosen *V. Basch, Essai critique sur l'Esthétique de Kant* (Paris 1897, L und 634 S.) ist uns nicht näher bekannt. — Eine vortreffliche Erläuterungsschrift (die einzige von größerem Wert) zur Kritik der teleologischen Urteilskraft besitzen wir in: *A. Stadler,* Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Berlin 1874 (155 S.), neue Ausgabe 1912.

III. Über Goethes Exemplar der Kritik der Urteilskraft.

In Goethes philosophischer Bibliothek befanden sich von Kantischen Werken: 1. die Kritik der reinen Vernunft (3. Aufl.), 2. die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (in erster und zweiter Auflage), 3. die Grundlegung der Metaphysik der Sitten (3. Aufl.), 4. die Kritik der Urteilskraft (1. Aufl. 1790). Goethe berichtet selbst, wie wir bereits bemerkten, daß ihn noch in späteren Jahren die bei dem ersten Studium der Kr. d. r. V. und der Kr. der Urteilskraft angestrichenen Stellen erfreuten. Über die letzteren handelt der folgende Bericht. Die von Goethe durch doppeltes Anstreichen besonders ausgezeichneten Stellen geben wir wortgetreu und in Sperrdruck wieder, während wir bei den übrigen auf die betreffenden Seiten der 3. Originalauflage (am Seitenrande unserer Ausgabe abgedruckt) verweisen.

Aus der Vorrede ist der das Problem des Werkes zusammenfassende Absatz S. VIf. von „Ob nun die Urteilskraft" bis „beschäftigt" angestrichen, aus der Einleitung: Abschnitt III, eine erneute Fassung des Problems, ob nicht der Urteilskraft, ebenso wie Verstand und Vernunft, ein ihr eigentümliches Apriori zukomme (S. XXI „Allein in der . . . sein möchte"), weiter aus Abschnitt IV der Einleitung die Definition der Urteilskraft und Einteilung derselben in bestimmende und reflektierende (XXVf.), aus V eine über eine Seite sich erstreckende Stelle, die das Prinzip der Zweckmäßigkeit als subjektives Prinzip der Urteilskraft einführt (XXXIIIf., von „so muß die Urteilskraft — beweisen vermochten").

Dann folgt eine umfangreiche Lücke. Erst in § 42 der Kritik der ästhetischen Urteilskraft nämlich setzen die Anstreichungen wieder ein, und zwar da, wo gesagt wird, daß das Interesse am Schönen mit dem moralischen innerlich nicht verwandt sei (165, vgl. Goethes Brief an H. Meyer vom 20. Juni 1796. *Kantst. I, 327*). Auf der folgenden Seite (166) ist vermerkt, daß das habituelle Interesse an der Schönheit der Natur „jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei", und, „wenn es sich mit der Beschauung der Natur gerne verbindet" — es entsprach dies Goethes innerster Natur — „wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemütsstimmung anzeige". Die in diesem Paragraphen enthaltene Herabsetzung des Kunst- zugunsten des Natur-Schönen muß bei jedem Verehrer des ersteren naturgemäß Bedenken hervorrufen; so hat auch Goethe an einer Stelle, wo dies besonders hervortritt — es ist von der Abwendung von den „die Eitelkeit... unterhaltenden" Schönheiten des Zimmers zu denen der Natur die Rede (168) —, wie gewiß mancher Leser (z. B. auch ich), ein Fragezeichen an den Rand gesetzt, dazu aber auch noch einen leider unvollendeten Einwurf mit Blei zu schreiben begonnen: Ist nicht etwa in d. [der weitere Sinn ist offenbar: . . . den Gebilden der Kunst mehr als bloße Unterhaltung der Eitelkeit anzutreffen?]. — Von § 44 ist der Schluß angestrichen: die Bestimmung der schönen Kunst als zweckmäßig ohne Zweck und als einer solchen, die Reflexion und nicht bloße Sinnenempfindung zum Richtmaße hat (179); in § 49 befindet sich ein kurzer Strich neben ***, d. h. der längeren Schlußanmerkung (S. 199—202) über Genie und Manier, in § 50

ein ebensolcher neben der Überschrift (Verbindung von Geschmack und Genie), § 51 gegen Schluß (213) ist ein die Stelle aus § 44 weiterführender Satz unterstrichen: daß die ästhetische Empfindung nicht als Sinneneindruck, „sondern als die Wirkung einer Beurteilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzusehen“ sei. § 52: Wenn die schönen Künste nicht „mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden“, so machen sie das Gemüt „mit sich selbst unzufrieden und launisch“; am zuträglichsten seien auch in dieser Beziehung die Schönheiten der Natur (214f.). — Von § 53 (Vergleichung des Wertes der schönen Künste, vgl. darüber Goethe zu Eckermann 11. 4. 1827) hat Goethe die ganze Charakteristik der Dichtkunst (215), sowie noch besonders Kants Urteil, daß sie „den obersten Rang“ einnehme, angestrichen; von Kants Ausführungen gegen die Rhetorik den Satz, daß „der bloße deutliche Begriff dieser Arten von menschlicher Angelegenheit“ sc. öffentlicher bei Volks-, Parlaments-, Gerichts- und Kanzelreden genüge, und es hierbei keiner besonderen Künste bedürfe (216f.). — Aus § 58 hat er die Maxime der Vernunft angemerkt, „allerwärts die unnötige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten“ (248), endlich von § 60 den Schlußsatz der Kritik der ästhetischen Urteilskraft: von der Kultur des moralischen Gefühls als wahrer Propädeutik zur Gründung des Geschmacks (264).

Weit mehr als die ästhetische Urteilskraft ist, wie zu erwarten war, die Kritik der teleologischen Urteilskraft berücksichtigt. Zählten wir dort 12, so zählen wir hier nicht weniger als 29 Stellen, die wir in möglichster Kürze im folgenden aufführen:

S. 269: Die Teleologie „ein Prinzip mehr“, die Erscheinungen der Natur unter Regeln zu bringen, wo der Mechanismus der Kausalität nicht mehr ausreicht. 277: Bewunderung = immer wiederkommende Verwunderung. [Diese beiden Stellen sind nicht, wie sonst, mit Blei, sondern mit Braunstift, also wohl zu einer anderen Zeit angestrichen.] 282: Die Grasarten, an sich organisierte Naturprodukte, doch im Verhältnis zu dem von ihnen Nahrung ziehenden Tier „bloße rohe Materie“. Goethe hat hierzu ein durch das Einbinden des Buches verstümmeltes Wort an den Rand geschrieben, welches offenbar zu „Element“ zu ergänzen ist. — Dop-

pelt angestrichen ist die Definition des Naturzwecks: Ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist (286). — Die Randbemerkung zu S. 288 ist schon von Steiner veröffentlicht und von uns (a. a. O. S. 150) erwähnt. — Die Definition des Naturzwecks ist noch näher zu bestimmen (289), und zwar dahin, daß die Teile desselben „voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“ und „so ein Ganzes aus eigner Kausalität hervorbringen“ (291). Die Natur ist nicht etwa bloß ein Analogon der Kunst, „sie organisiert sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte“ (293). Aus dem Schluß der Analytik der teleologischen Urteilskraft (§ 68, S. 309) ist die allgemeine Bemerkung hervorgehoben: „nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann.“

In der Dialektik der teleologischen Urteilskraft ist zunächst mit einem dreifachen Ausrufungszeichen am Rande (!!!) der Hinweis Kants versehen, „ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhängen mögen, nur daß unsere Vernunft sie in einem solchen zu vereinigen nicht imstande ist (316): einer von den „über die Grenzen hinaus deutenden“ „Seitenwinken“ des „köstlichen Mannes“, die Goethe so zusagten. — Über die aus § 76 ausgeschiedenen Termini und die am oberen Rande von S. 343 stehenden Worte vergl. *Kant-Schiller-Goethe* S. 149 ff. Dahin gehört auch das Anstreichen der ganzen oberen Hälfte von S. 342, einer Ausführung über konstitutive und regulative Prinzipien. Auf derselben Seite hat Goethe, bei der Kantischen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Kausalität, d. i. Freiheit, neben „praktischer“ ein Fragezeichen am Rande — angefangen: doch wohl, um diese letztere in Zweifel zu ziehen. — S. 347: intuitiver Verstand; S. 349 sind in dem ersten der von Goethe in dem Aufsatze ‚Anschauende Urteilskraft‘ ausgeschriebenen Sätze die Worte „intuitiv“ und „synthetisch allgemeinen“ unterstrichen, der zweite (350) ist ganz angestrichen, außerdem zwischen beiden (349) eine Stelle, die nochmals betont, daß für den intuitiven Verstand die Möglichkeit der Teile vom Ganzen abhängt, nicht

umgekehrt. 358: das „Übersinnliche“ als gemeinschaftliches Prinzip von mechanischer und teleologischer Ableitung, deren Vereinbarkeit wenigstens „möglich“ ist (359). Auch die nächsten Anstreichungen beziehen sich auf dies Verhältnis. 360: Mechanismus und Teleologie sind nicht miteinander zusammenzuwerfen oder füreinander einzusetzen, aber eine „große und sogar allgemeine Verbindung“ derselben ist wenigstens denkbar (361). 365f.: Teleologie nicht zur theoretischen, sondern zur beschreibenden Naturwissenschaft, nicht zur Doktrin, sondern „nur“ zur Kritik (der Urteilskraft) gehörig.

Bei dem nun folgenden, für Goethe aus begreiflichen Gründen besonders interessanten Paragraphen 80 (von der Unterordnung des mechanischen unter das teleologische Prinzip) liegt noch ein altes, vielleicht von dem Dichter selber herrührendes Buchzeichen (Papierstreifen). Folgende leitende Gedanken sind doppelt angestrichen: „Dem Naturmechanismus, zum Behuf einer Erklärung der Naturprodukte, so weit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ist vernünftig, ja verdienstlich“, da ein Zusammentreffen beider nicht „an sich“, sondern nur „für uns als Menschen“ unmöglich ist (367). Sodann die berühmte, an die „komparative Anatomie“ anknüpfende Stelle, in der Kant, darwinistische Ideen vorausnehmend, seine Hoffnung auf eine dereinstige allgemeine Durchführung des mechanischen Prinzips, „ohne das es ohnedem keine Naturwissenschaft geben kann“, ausspricht (S. 368 von „Es ist rühmlich“ bis „auszurichten sein möchte“). Endlich der Schluß (373), daß die ganze Frage gleichwohl unlösbar sei ohne die Annahme einer „intelligibelen Substanz“ als Urgrundes der Dinge.

Aus den späteren §§ der ‚Methodenlehre‘: die Definition des Zwecks und Endzwecks eines Naturwesens (381), die Frage, ob Glückseligkeit oder Kultur des Menschen letzter Zweck der Natur sei (388), die im Sinne Schillers gehaltene Schlußausführung von § 83 über „schöne Kunst und Wissenschaften“ als „vorbereitend“ zur Herrschaft der reinen Vernunft, während zugleich die Übel in Natur und Menschenwelt die Kräfte der Seele „aufbieten, steigern und stählen“ (395); 414: das Urwesen als Oberhaupt im Reiche der Zwecke allwissend, allmächtig, allgütig usw. Nur neben dem letzten Satze dieser Ausführung (Seite 414 unten): „Auf solche

Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen und gründet allererst eine Teleologie" steht das Goethesche optime, so daß die Beziehung noch bestimmter wird, als man nach der ungenaueren Angabe Steiners (vgl. Vorländer, a. a. O. S. 150) vermuten konnte. Zwei Seiten später folgt die Randbemerkung: Gefühl von Menschen Würde objektiviert = Gott. Auch hier ist Steiners Angabe genauer dahin zu präzisieren, daß diese Randglosse Goethes nicht auf die ganze ‚Anmerkung' Kants (416 bis 418), sondern nur auf den mittleren Teil derselben sich erstreckt; sie steht S. 416 neben den Worten „Triebfedern hinter" bis „vorüber ginge" (417). So erhält auch hier die Beziehung auf die Kantischen Ausführungen etwas mehr Bestimmtheit, wenngleich keine wesentliche Änderung. — Die letzte angestrichene Stelle befindet sich S. 424: Die objektive Bedingung der mit dem höchsten Gute gesetzten Glückseligkeit ist die Einstimmung des Menschen mit dem „Gesetze der Sittlichkeit als der Würdigkeit, glücklich zu sein".

IV. Textphilologisches.

A. Die bisherigen Ausgaben.

1. *Critik der Urtheilskraft von Immanuel Kant.* Berlin *und Libau, bey Lagarde und Friederich. 1790.* LVIII und 477 Seiten.

2. Derselbe Titel. *Zweyte Auflage. Berlin, bey F. T. Lagarde. 1793.* LX und 482 Seiten.

3. Derselbe Titel. *Dritte Auflage. Berlin, bey F. T. Lagarde. 1799.* desgl.

4. Außerdem erschienen schon zu Kants Lebzeiten drei Nachdrucke: a) Frankfurt und Leipzig 1792, b) ebend. 1794 und c) „neueste, mit einem Register vermehrte Auflage". 2 Bde. Grätz 1797.

Nach Kants Tode:

5. In Bd. IV der Gesamtausgabe von *Rosenkranz und Schubert,* Leipzig. Leop. Voss 1838. XIII und 395 Seiten.

6. In Bd. VII der ersten Gesamtausgabe von *G. Hartenstein,* Leipzig. 1839. Modes und Baumann. XVI und 376 Seiten.

7. In Bd. V von *Hartensteins* Gesamtausgabe *in chronologischer Reihenfolge.* Leipzig 1867. XV und S. 171—500.

8. Als Bd. IX der *Philosophischen Bibliothek* von *J. H. von Kirchmann*. Berlin 1869. XII und 382 Seiten. 2. Aufl. 1872.

9. *Kritik der Urtheilskraft von Immanuel Kant.* Herausgegeben von *Karl Kehrbach*. Leipzig, Ph. Reclam. Ohne Jahr [1878].

10. Dass. Herausgegeben von *Benno Erdmann*. Berlin 1880. 2. Auflage 1884.

11. Als Band 39 der *Philosophischen Bibliothek*. Neuausgabe (*dritte Auflage* vgl. oben Nr. 8), mit Einleitung, Personen- und Sachregister von *Karl Vorländer*. Leipzig. Dürrsche Buchhandlung. 1902. XXXVIII und 413 Seiten. [Von dieser Neuausgabe bildet gegenwärtiger Band die 2. Auflage.]

12. In Band V der Akademie-Ausgabe von Kants Werken, S. 165—485; dazu *Anmerkungen* usw. S. 513—547, von *Wilhelm Windelband*. Berlin 1908.

Weitere Ausgaben in zurzeit im Erscheinen begriffenen neuen Gesamtausgaben — von *Ernst Cassirer* (Berlin 1912ff.) und *F. Groß* (Lpz. 1912ff.) — stehen in Aussicht.

B. Zum Text.

Über den Unterschied der drei Original-Ausgaben in textlicher Hinsicht s. Vorrede S. IVf. und Einleitung S. XIIf.

Textänderungen des Herausgebers.

Vorbemerkung. Es sind nur diejenigen Textverbesserungen aufgenommen, die in unserer Ausgabe zum ersten Male erschienen. Die größeren Zahlen bezeichnen die Seiten der zugrunde gelegten dritten Kantischen Originalauflage, die kleineren Zahlen deren Zeilen (nach unserer Ausgabe gezählt), z. B. 36_2 = Seite 36 Zeile 2 von unten, 217^4 = S. 217 Zeile 4 von oben.

VII^7 sie statt es.
36_2 jederzeit nur st. nur jederzeit.
47^5 der st. die.
65_3 desselben st. derselben.
95_1 erhabenen st. Erhabenen.
119_1 versetzten st. versetzen.
167_1 168^1 sind die Klammern von mir hinzugefügt.
174^{16} desselben st. derselben (von Erdmann im Anhange, aber nicht im Text verzeichnet).
183_8 der, welcher st. welcher, weil er.
$217^{4\ 6}$ ist das Komma hinter „ausmacht" st. hinter „Ausdruck" gesetzt.
248_9 Maxime st. Maximen [Schöndörffer].

303_4 es st. sie.
315^9 „der“ hinzugefügt.
328^{12} endlich kann st. kann endlich.
371^8 „denn“ vor als hinzugefügt; ebenso 381_7, 409^{10}.
385_2 „einen“ hinzugefügt.
394^4 in welchem sich teils st. teils in welchem sich.
442_5 praktisch-notwendiger st. praktischer notwendiger.
479_6 Grad st. Grund [Schöndörffer].

Nur vermutungsweise geäußert und deshalb nicht in den Text, sondern nur in die Anmerkungen aufgenommen sind folgende Vorschläge:

III_5 den st. dem.
100_{13} es st. sie.
259_{11} des Vermögens unserer Sinnlichkeit st. der Sinnlichkeit unseres Vermögens.
263^5 denen des st. dem.
343_5 zum Gebote st. zu Geboten.

Inhalt.

Kritik der Urteilskraft.

Critik

der

Urtheilskraft

von

Immanuel Kant.

Berlin 1799.

Vorrede.[a] III

Man kann das Vermögen der Erkenntnis aus Prinzipien a priori die *reine Vernunft* und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen: ob man gleich unter diesem Vermögen nur die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche versteht, wie es auch in dem ersten Werke unter jener Benennung geschehen ist, ohne noch ihr Vermögen als praktische Vernunft nach ihren besonderen Prinzipien in Untersuchung ziehen zu wollen. Jene geht alsdann bloß auf unser Vermögen, Dinge a priori zu erkennen, und beschäftigt sich also nur mit dem[b]) *Erkenntnisvermögen*, mit Ausschließung des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens; und unter den Erkenntnisvermögen mit dem *Verstande* nach seinen Prinzipien a priori, mit Ausschließung der *Urteilskraft* und der *Vernunft* (als zum theoretischen Erkenntnis gleichfalls gehöriger Vermögen), weil es sich in IV
dem Fortgange findet, daß kein anderes Erkenntnisvermögen als der Verstand konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori an die Hand geben kann. Die Kritik also, welche sie insgesamt nach dem Anteile, den jedes der anderen an dem baren Besitz der Erkenntnis aus eigener Wurzel zu haben vorgeben möchte, sichtet, läßt nichts übrig, als was der *Verstand* a priori als Gesetz für die Natur als den Inbegriff von Erscheinungen (deren Form ebensowohl a priori gegeben ist) vorschreibt; verweist aber alle andere reine Begriffe unter die Ideen[c]), die für unser theoretisches Er-

---

a) In der 2. und 3. Aufl.: „Vorrede zur ersten Auflage, 1790."
b) den [?]
c) 1. Aufl.: „an die Hand geben kann; sodaß die Kritik, welche sie . . . nichts übrig läßt, als was der Verstand . . . vorschreibt; alle andere reine Begriffe aber unter die Ideen verweist" u. s. w.

kenntnisvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Prinzipien dienen[a]): teils die besorglichen Anmaßungen des Verstandes, als ob er (indem er a priori die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in diesen Grenzen beschlossen habe, zurückzuhalten, teils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Prin-
V zip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern.

Es war also eigentlich der Verstand, der sein eigenes Gebiet und zwar im Erkenntnisvermögen hat, sofern er konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori enthält, welcher durch die im allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Kompetenten in sicheren, aber einigen[b]) Besitz gesetzt werden sollte. Ebenso ist der Vernunft, welche nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens konstitutive Prinzipien a priori enthält, in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Besitz angewiesen worden.

Ob nun die Urteilskraft, die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Prinzipien a priori habe; ob diese konstitutiv oder bloß regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen (ebenso wie der Verstand dem ersteren, die Vernunft aber dem letz-
VI teren a priori Gesetze vorschreiben[c]),) a priori die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urteilskraft beschäftigt.

Eine Kritik der reinen Vernunft, d. i. unseres Vermögens, nach Prinzipien a priori zu urteilen, würde unvollständig sein, wenn die der Urteilskraft, welche für sich als Erkenntnisvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Teil derselben abgehandelt würde; obgleich ihre

---

a) „dienen“ fehlt in der 1. Aufl.

b) Erdmann: „oder einzigen“; Windelband: „alleinigen“; Schöndörffer vermutet etwa: „eingeschränkten“.

c) 1. Aufl.: „vorschreibt“ (fehlt in der Akad.-Ausgabe).

Prinzipien in einem System der reinen Philosophie keinen besonderen Teil zwischen der theoretischen und praktischen ausmachen dürfen, sondern im Notfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können. Denn wenn ein solches System unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik einmal zustande kommen soll (welches ganz vollständig zu bewerkstelligen, möglich und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchst wichtig ist): so muß die Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Prinzipien liegt, erforscht haben, damit es nicht an irgendeinem Teile sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde.

Man kann aber aus der Natur der Urteilskraft (deren VII
richtiger Gebrauch so notwendig und allgemein erforderlich ist, daß daher unter dem Namen des gesunden Verstandes kein anderes als eben dieses Vermögen gemeint wird) leicht abnehmen, daß es mit großen Schwierigkeiten begleitet sein müsse, ein eigentümliches Prinzip derselben auszufinden (denn irgendeins muß sie[a]) a priori in sich enthalten, weil sie[a]) sonst nicht als ein besonderes Erkenntnisvermögen selbst der gemeinsten Kritik ausgesetzt sein würde), welches gleichwohl nicht aus Begriffen a priori abgeleitet sein muß; denn die gehören dem Verstande an, und die Urteilskraft geht nur auf die Anwendung derselben. Sie soll also selbst einen Begriff angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, sondern der nur ihr selbst zur Regel dient, aber nicht zu einer objektiven, der sie ihr Urteil anpassen kann, weil dazu wiederum eine andere Urteilskraft erforderlich sein würde, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sei oder nicht.

Diese Verlegenheit wegen eines Prinzips (es sei nun ein subjektives oder objektives) findet sich hauptsächlich in denjenigen Beurteilungen, die man ästhetisch nennt, die das Schöne und Erhabene, der Natur oder der Kunst, betreffen. Und VIII
gleichwohl ist die kritische Untersuchung eines Prinzips der Urteilskraft in denselben das wichtigste Stück einer Kritik dieses Vermögens. Denn ob sie gleich für sich allein zum Erkenntnis der Dinge gar nichts beitragen, so gehören sie doch dem Erkenntnisvermögen allein an und beweisen eine unmittel-

a) sc. die Urteilskraft (vgl. folgenden Satz); Kant: „es“

bare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgendeinem Prinzip a priori, ohne es mit dem, was Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens sein kann, zu vermengen, weil dieses seine Prinzipien a priori in Begriffen der Vernunft hat. — Was aber die logische[a]) Beurteilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Gesetzmäßigkeit an Dingen aufstellt, welche zu verstehen oder zu erklären der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt, und die Urteilskraft aus sich selbst ein Prinzip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Übersinnliche nehmen kann, es auch nur in Absicht auf sich selbst zum Erkenntnis der Natur brauchen muß, da kann und muß ein solches Prinzip a priori zwar zum Erkenntnis der
IX Weltwesen angewandt werden, und eröffnet zugleich Aussichten, die für die praktische Vernunft vorteilhaft sind; aber es hat keine unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust, die gerade das Rätselhafte in dem Prinzip der Urteilskraft ist, welches eine besondere Abteilung in der Kritik für dieses Vermögen notwendig macht, da die logische Beurteilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann), allenfalls dem theoretischen Teile der Philosophie, samt einer kritischen Einschränkung derselben, hätte angehängt werden können.

Da die Untersuchung des Geschmacksvermögens als ästhetischer Urteilskraft hier nicht zur Bildung und Kultur des Geschmacks (denn diese wird auch ohne alle solche Nachforschungen, wie bisher so fernerhin, ihren Gang nehmen), sondern bloß in transzendentaler Absicht angestellt wird: so wird sie, wie ich mir schmeichle, in Ansehung der Mangelhaftigkeit jenes Zwecks auch mit Nachsicht beurteilt werden. Was aber die letztere Absicht betrifft, so muß sie sich auf die strengste Prüfung gefaßt machen. Aber auch da kann die große Schwierigkeit, ein Problem, welches die Natur so
X verwickelt hat, aufzulösen, einiger nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflösung desselben, wie ich hoffe, zur Entschuldigung dienen, wenn nur, daß das Prinzip richtig angegeben worden, klar genug dargetan ist; gesetzt, die Art, das Phänomen der Urteilskraft davon abzuleiten, habe nicht

---

a) Rosenkranz: „teleologische“.

alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nämlich von einem Erkenntnis nach Begriffen mit Recht fordern kann, die ich auch im zweiten Teile dieses Werkes erreicht zu haben glaube.

Hiemit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum doktrinalen schreiten, um womöglich meinem zunehmenden Alter die dazu noch einigermaßen günstige Zeit noch abzugewinnen. Es versteht sich von selbst, daß für die Urteilskraft darin kein besonderer Teil sei, weil in Ansehung derselben die Kritik statt der Theorie dient; sondern daß, nach der Einteilung der Philosophie in die theoretische und praktische, und der reinen in ebensolche Teile, die Metaphysik der Natur und die der Sitten jenes Geschäft ausmachen werden.

XI # Einleitung.

I.

Von der Einteilung der Philosophie.

Wenn man die Philosophie, sofern sie Prinzipien der Vernunfterkenntnis der Dinge (nicht bloß, wie die Logik, Prinzipien der[a]) Form des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte) durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich, in die *theoretische* und *praktische* einteilt, so verfährt man ganz recht. Aber alsdann müssen auch die Begriffe, welche den Prinzipien dieser Vernunfterkenntnis ihr Objekt anweisen, spezifisch verschieden sein, weil sie sonst zu keiner Einteilung berechtigen würden, welche jederzeit eine Entgegensetzung der Prinzipien der zu den verschiedenen Teilen einer Wissenschaft gehörigen Vernunfterkenntnis voraussetzt.

Es sind aber nur zweierlei Begriffe, welche ebenso viel verschiedene Prinzipien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen: nämlich die *Naturbegriffe* und der *Freiheitsbegriff*. Da nun die ersteren ein *theoretisches* Erkenntnis
XII nach Prinzipien a priori möglich machen, der zweite aber in Ansehung derselben nur ein negatives Prinzip (der bloßen Entgegensetzung) schon in seinem Begriffe bei sich führt, dagegen für die Willensbestimmung erweiternde Grundsätze, welche darum praktisch heißen, errichtet: so wird die Philosophie in zwei den Prinzipien nach ganz verschiedene Teile, in die theoretische als *Naturphilosophie* und die praktische als *Moralphilosophie* (denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt), mit Recht eingeteilt. Es hat aber bisher ein großer Mißbrauch mit diesen Ausdrücken zur Einteilung der verschiedenen Prinzipien und mit ihnen auch der Philosophie geherrscht: indem

a) 1. Aufl.: „nicht, wie die Logik tut, die der“

man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm, und so unter denselben Benennungen einer theoretischen und praktischen Philosophie eine Einteilung machte, durch welche (da beide Teile einerlei Prinzipien haben konnten) in der Tat nichts eingeteilt war.

Der Wille als Begehrungsvermögen ist nämlich eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder notwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder -notwendig); zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der XIII leblosen Materie, durch Mechanism und bei Tieren durch Instinkt) zur Kausalität bestimmt wird. — Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen: ob der Begriff, der der Kausalität des Willens die Regel gibt, ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sei.

Der letztere Unterschied aber ist wesentlich. Denn ist der die Kausalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Prinzipien technisch-praktisch; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch; und weil es in der Einteilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntnis verschiedener Prinzipien bedarf, so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die anderen[a]) aber ganz allein den zweiten Teil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie, ausmachen.

Alle technisch-praktische Regeln (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben), sofern ihre Prinzipien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Korollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch XIV Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß bestimmt werden kann. Doch heißen dergleichen praktische Regeln nicht Ge-

a) 1. Aufl.: „die zweiten" [fehlt in der Akad.-Ausg.].

setze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften; und zwar darum, weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Prinzipien desselben Gesetze heißen und mit ihren Folgerungen den zweiten Teil der Philosophie, nämlich den praktischen, allein ausmachen.

So wenig also die Auflösung der Probleme der reinen Geometrie zu einem besonderen Teile derselben gehört, oder die Feldmeßkunst den Namen einer praktischen Geometrie, zum Unterschiede von der reinen, als ein zweiter Teil der Geometrie überhaupt verdient: so und noch weniger darf die mechanische oder chemische Kunst der Experimente oder der Beobachtungen für einen praktischen Teil der Naturlehre gehalten[a]), endlich die Haus-, Land-, Staatswirtschaft, die Kunst des Umganges, die Vorschrift[b]) der Diätetik, selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre, sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affekten zum Behuf der letzteren, zur praktischen Philosophie gezählt werden, oder die letzteren wohl gar den zweiten Teil der Philosophie überhaupt ausmachen; weil sie insgesamt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch-praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der
XV Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jenen Vorschriften als bloßen Korollarien aus derselben (der Naturwissenschaft) unterworfen sind und also[c]) keine Stelle in einer besonderen Philosophie, die praktische genannt, verlangen können. Dagegen machen die moralisch-praktischen Vorschriften, die sich gänzlich auf dem Freiheitsbegriffe, mit völliger Ausschließung der Bestimmungsgründe des Willens aus der Natur, gründen, eine ganz besondere Art von Vorschriften aus, welche auch gleich den Regeln, welchen die Natur gehorcht, schlechthin Gesetze heißen, aber nicht, wie diese, auf sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem übersinnlichen Prinzip beruhen und neben dem theoretischen Teile der Philosophie für sich ganz allein einen anderen Teil, unter dem Namen der praktischen Philosophie, fordern.

---

a) „gehalten" hinzugefügt von Erdmann.
b) Kehrbach: „Vorschriften".
c) „unterworfen sind und also" fehlt in der 1. Aufl.

Man sieht hieraus, daß ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie gibt, nicht einen besonderen, dem theoretischen zur Seite gesetzten Teil derselben darum ausmache, weil sie praktisch sind; denn das könnten sie sein, wenn ihre Prinzipien gleich gänzlich aus der theoretischen Erkenntnis der Natur hergenommen wären (als technisch-praktische Regeln); sondern weil und wenn ihr Prinzip gar nicht vom Naturbegriffe, der jederzeit sinnlich bedingt ist, entlehnt ist, mithin auf dem Übersinnlichen, welches der Freiheitsbegriff allein durch formale Gesetze kennbar macht, beruht, und sie also moralisch-praktisch, d. i. nicht bloß Vorschriften XVI
und Regeln in dieser oder jener Absicht, sondern, ohne vorhergehende[a]) Bezugnehmung auf Zwecke und Absichten, Gesetze sind.

II.

Vom Gebiete der Philosophie überhaupt.

So weit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Prinzipien und mit ihm die Philosophie.

Der Inbegriff aller Gegenstände aber, worauf jene Begriffe bezogen werden, um womöglich ein Erkenntnis derselben zustande zu bringen, kann nach der verschiedenen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unserer Vermögen zu dieser Absicht eingeteilt werden.

Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen ob ein Erkenntnis derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld, welches bloß nach dem Verhältnisse, das ihr Objekt zu unserem Erkenntnisvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. — Der Teil dieses Feldes, worin für uns Erkenntnis möglich ist, ist ein Boden *(territorium)* für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnisvermögen. Der Teil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet *(ditio)* dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnisvermögen. Erfahrungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, XVII
aber kein Gebiet (sondern nur ihren Aufenthalt, *domicilium)*: weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetz-

a) Kant: „vorgehende"; korr. Hartenstein.

gebend sind, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig sind.

Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es a priori gesetzgebend. Die Philosophie teilt sich nun auch diesem gemäß in die theoretische und die praktische. Aber der Boden, auf welchem ihr Gebiet errichtet und ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung, sofern sie für nichts mehr als bloße Erscheinungen genommen werden; denn ohne das würde keine Gesetzgebung des Verstandes in Ansehung derselben gedacht werden können.

Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist bloß praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein; in Ansehung des theoretischen Erkenntnisses (der Natur) kann sie nur (als gesetzkundig vermittelst des Verstandes) aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehenbleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht
XVIII darum sofort gesetzgebend, weil jene[a]) auch technisch-praktisch sein können.

Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subjekt sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, bewies die Kritik der reinen Vernunft, indem sie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialektischen Scheins in denselben vernichtete.

Aber daß diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken, nicht eines ausmachen, kommt daher, daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst,

a) 1. und 2. Aufl.: „sie“

sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntnis von seinem Objekte (und selbst dem denkenden Subjekte) als Dinge an sich verschaffen kann, welches das Übersinnliche sein würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung XIX
unterlegen muß, sie selbst aber niemals zu einem Erkenntnisse erheben und erweitern kann.

Es gibt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesamtes Erkenntnisvermögen, nämlich das Feld des Übersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntnis haben können; ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntnis nicht im mindesten zu dem Übersinnlichen erweitert wird.

Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es soviel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben; nämlich der Freiheitsbegriff soll[a]) den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch XX
so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. — Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse des-

a) „soll" Zusatz der 2. Aufl.

selben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht.

III.

Von der Kritik der Urteilskraft als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen.

Die Kritik der Erkenntnisvermögen in Ansehung dessen, was sie a priori leisten können, hat eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objekte: weil sie keine Doktrin ist, sondern nur, ob und wie, nach der Bewandtnis, die es mit unseren Vermögen hat, eine Doktrin durch sie möglich sei, zu untersuchen hat. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmaßungen derselben, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmäßigkeit zu setzen. Was aber nicht in die Einteilung der Philosophie kommen kann, das
XXI kann doch, als ein Hauptteil, in die Kritik des reinen Erkenntnisvermögens überhaupt kommen, wenn es nämlich Prinzipien enthält, die für sich weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauche tauglich sind.

Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntnis a priori enthalten, beruhten auf der Gesetzgebung des Verstandes. — Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlich-unbedingten praktischen Vorschriften a priori enthielt, beruhte auf der Gesetzgebung der Vernunft. Beide Vermögen also haben außer dem, daß sie der logischen Form nach auf Prinzipien, welchen Ursprungs sie auch sein mögen, angewandt werden können, überdem[a]) noch jedes seine eigene Gesetzgebung dem Inhalte nach, über die es keine andere (a priori) gibt, und die daher die Einteilung der Philosophie in die theoretische und praktische rechtfertigt.

Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die Urteilskraft, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuten, daß sie ebensowohl, wenngleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloß

a) „überdem“ von Erdmann gestrichen; Rosenkranz: „überdies“

subjektives, a priori in sich enthalten dürfte; welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgendeinen Boden haben kann und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Prinzip gel- XXII
tend sein möchte.

Hierzu kommt aber noch (nach der Analogie zu urteilen) ein neuer Grund, die Urteilskraft mit einer anderen Ordnung unserer Vorstellungskräfte in Verknüpfung zu bringen, welche von noch größerer Wichtigkeit zu sein scheint, als die der Verwandtschaft mit der Familie der Erkenntnisvermögen. Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das *Erkenntnis-*
vermögen, das *Gefühl der Lust und Unlust*, und das *Be-* XXIII
gehrungsvermögen.*) Für das Erkenntnisvermögen ist

*) Es ist von Nutzen, zu Begriffen, welche man als empirische Prinzipien braucht, wenn man Ursache hat zu vermuten, daß sie mit dem reinen Erkenntnisvermögen *a priori* in Verwandtschaft stehen, dieser Beziehung wegen eine transzendentale Definition zu versuchen: nämlich durch reine Kategorien, sofern diese allein schon den Unterschied des vorliegenden Begriffs von anderen hinreichend angeben. Man folgt hierin dem Beispiel des Mathematikers, der die empirischen Data seiner Aufgabe unbestimmt läßt und nur ihr Verhältnis in der reinen Synthesis derselben unter die Begriffe der reinen Arithmetik bringt und sich dadurch die Auflösung derselben verallgemeinert. — Man hat mir aus einem ähnlichen Verfahren (Krit. der prakt. Vern., S. 16 der Vorrede[a]) einen Vorwurf gemacht, und die Definition des Begehrungsvermögens als *Vermögens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*, getadelt: weil bloße *Wünsche* doch auch Begehrungen wären, von denen sich doch jeder bescheidet, daß er durch dieselben allein ihr Objekt nicht hervorbringen könne. — Dieses aber beweiset nichts weiter, als daß es auch Begehrungen im Menschen gebe, wodurch derselbe mit sich selbst im Widerspruche steht, indem er durch seine Vorstellung allein zur Hervorbringung des Objekts hinwirkt, von der er doch keinen Erfolg erwarten kann, weil er sich bewußt ist, daß seine mechanischen Kräfte (wenn ich die nicht psychologischen so nennen soll), die durch jene Vorstellung bestimmt werden müßten, um das Objekt (mithin mittelbar) zu bewirken, entweder nicht zulänglich sind oder gar auf etwas Unmögliches gehen, z. B. das Geschehene ungeschehen zu machen

a) Vergl. Bd. 38 d. *Philos. Bibl.* S. 8.

allein der Verstand gesetzgebend, wenn jenes (wie es auch ge-
XXIV schehen muß, wenn es für sich, ohne Vermischung mit dem Begehrungsvermögen, betrachtet wird) als Vermögen eines theoretischen Erkenntnisses auf die Natur bezogen wird, in Ansehung deren allein (als Erscheinung) es uns möglich ist, durch Naturbegriffe a priori, welche eigentlich reine Verstandesbegriffe sind, Gesetze zu geben. — Für das Begehrungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, ist allein die Vernunft (in der allein dieser Begriff statthat) a priori gesetzgebend. — Nun ist zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urteils-

---

(*O mihi praeteritos* ... *etc.*[a]) oder im ungeduldigen Harren die Zwischenzeit bis zum herbeigewünschten Augenblick vernichten zu können. — Ob wir uns gleich in solchen phantastischen Begehrungen der Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen (oder gar ihrer Untauglichkeit), Ursache ihrer Gegenstände zu sein, bewußt sind, so ist doch die Beziehung derselben als Ursache, mithin die Vorstellung ihrer Kausalität in jedem Wunsche enthalten und vornehmlich alsdann sichtbar, wenn dieser ein Affekt, nämlich Sehnsucht ist. Denn diese beweisen dadurch, daß sie das Herz ausdehnen und welk machen und so die Kräfte erschöpfen, daß die Kräfte durch Vorstellungen wiederholentlich angespannt werden, aber das Gemüt bei der Rücksicht auf die Unmöglichkeit unaufhörlich wiederum in Ermattung zurücksinken lassen. Selbst die Gebete um Abwendung großer und, soviel man einsieht, unvermeidlicher Übel, und manche abergläubische Mittel zur Erreichung natürlicher Weise unmöglicher Zwecke beweisen die Kausalbeziehung der Vorstellungen auf ihre Objekte, die sogar durch das Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit zum Effekt von der Bestrebung dazu nicht abgehalten werden kann. — Warum aber in unsere Natur der Hang zu mit Bewußtsein leeren Begehrungen gelegt worden, das ist eine anthropologisch-teleologische Frage. Es scheint, daß, sollten wir nicht eher, als bis wir uns von der Zulänglichkeit unseres Vermögens zur Hervorbringung eines Objekts versichert hätten, zur Kraftanwendung bestimmt werden, diese großenteils unbenutzt bleiben würde. Denn gemeiniglich lernen wir unsere Kräfte nur dadurch allererst kennen, daß wir sie versuchen. Diese Täuschung in leeren Wünschen ist also nur die Folge von einer wohltätigen Anordnung in unserer Natur. [Diese ganze Anmerkung hat Kant erst in der 2. Aufl. hinzugefügt.]

---

a) Der in Vergils Aenëis VIII 560 stehende Vers lautet vollständig: „O mihi praeteritos referat si Juppiter annos“ (= O wenn mir doch Juppiter die verflossenen Jahre wieder schenkte!).

kraft enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuten, daß die Urteilskraft ebensowohl für sich ein Prinzip a priori enthalte, und da mit dem Begehrungsvermögen notwendig Lust oder Unlust verbunden ist (es sei, daß sie, wie beim unteren, vor dem Prinzip desselben vorhergehe, oder wie XXV beim oberen, nur aus der Bestimmung desselben durch das moralische Gesetz folge), ebensowohl einen Übergang vom[a)] reinen Erkenntnisvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe, zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht.

Wenn also gleich die Philosophie nur in zwei Hauptteile, die theoretische und praktische, eingeteilt werden kann; wenngleich alles, was wir von den eigenen Prinzipien der Urteilskraft zu sagen haben möchten, in ihr zum theoretischen Teile, d. i. dem Vernunfterkenntnis nach Naturbegriffen gezählt werden müßte: so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft, die alles dieses vor der Unternehmung jenes Systems, zum Behuf der Möglichkeit desselben, ausmachen muß, aus drei Teilen: der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urteilskraft und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil sie a priori gesetzgebend sind.

IV.

Von der Urteilskraft als einem a priori gesetzgebenden Vermögen.

Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist XXVI die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch, wenn sie als transzendentale Urteilskraft a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.

Die bestimmende Urteilskraft unter allgemeinen transzendentalen Gesetzen, die der Verstand gibt, ist nur subsumierend;

---

a) Kant: „von“; korr. Erdmann.

das Gesetz ist ihr a priori vorgezeichnet, und sie hat also nicht nötig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können. — Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen[a]) transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenngleich uns unbekannten, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen. — Die reflektierende Urteilskraft, die von dem Besonderen
XXVII in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Prinzips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Prinzipien und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben untereinander begründen soll. Ein solches transzendentales Prinzip kann also die reflektierende Urteilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urteilskraft sein würde), noch der Natur vorschreiben: weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese sich[b]) nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten.

Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen

a) 3. Aufl.: „allgemein“ (offenbar Druckfehler).
b) „sich“ hinzugefügt von Erdmann.

möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflektierende Urteilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient, zum Reflektieren, nicht zum Bestimmen); XXVIII sondern dieses Vermögen gibt sich dadurch nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz.

Weil nun der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält, der Zweck, und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmäßigkeit der Form derselben[a]) heißt: so ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.

Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturprodukten kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflektieren. Auch ist dieser Begriff von der praktischen Zweckmäßigkeit (der menschlichen Kunst oder auch der Sitten) ganz unterschieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derselben gedacht wird.

V. XXIX

Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft.

Ein transzendentales Prinzip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Prinzip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objekte,

---

a) Windelband: „desselben".

deren Begriff empirisch gegeben sein muß, a priori weiter bestimmt werden können. So ist das Prinzip der Erkenntnis der Körper als Substanzen und als veränderlicher Substanzen transzendental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine *äußere* Ursache haben: weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädikate (reine Verstandesbegriffe), z. B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz a priori zu erkennen; im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädikat (der Bewegung nur durch äußere Ursache) zukomme, völlig a priori eingesehen werden kann. —
XXX So ist, wie ich sogleich zeigen werde, das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze) ein transzendentales Prinzip. Denn der Begriff von den Objekten, sofern sie als unter diesem Prinzip stehend gedacht werden, ist nur der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt und enthält nichts Empirisches. Dagegen wäre das Prinzip der praktischen Zweckmäßigkeit, die in der Idee der *Bestimmung* eines freien *Willens* gedacht werden muß, ein metaphysisches Prinzip; weil der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens doch empirisch gegeben werden muß (nicht zu den transzendentalen Prädikaten gehört). Beide Prinzipien sind aber dennoch nicht empirisch, sondern Prinzipien a priori: weil es zur Verbindung des Prädikats mit dem empirischen Begriffe des Subjekts ihrer Urteile keiner weiteren Erfahrung bedarf, sondern jene völlig a priori eingesehen werden kann.

Daß der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur zu den transzendentalen Prinzipien gehöre, kann man aus den Maximen der Urteilskraft, die der Nachforschung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntnis der Natur, aber nicht bloß als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannigfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur, gehen, hinreichend ersehen. — Sie kommen, als Sentenzen
XXXI der metaphysischen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Regeln, deren Notwendigkeit man nicht aus Begriffen dartun kann, im Laufe dieser Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut vor.

„Die Natur nimmt den kürzesten Weg (*lex parsimoniae*); sie tut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen noch der Zusammenstellung spezifisch verschiedener Formen (*lex continui in natura*); ihre große Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Prinzipien (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)“; u. dgl. m.

Wenn man aber von diesen Grundsätzen den Ursprung anzugeben denkt und es auf dem psychologischen Wege versucht, so ist dies dem Sinne derselben gänzlich zuwider. Denn sie sagen nicht, was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntniskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll; und da kommt diese logische objektive Notwendigkeit nicht heraus, wenn die Prinzipien bloß empirisch sind. Also ist die Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnisvermögen und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transzendentales Prinzip der Urteile, und bedarf also auch einer transzendentalen Deduktion, vermittelst deren der Grund, so zu urteilen, in den Erkenntnisquellen a priori aufgesucht werden muß.

Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerst freilich etwas Notwendiges, nämlich die allgemeinen Gesetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegen- XXXII
stand der Sinne) nicht gedacht werden kann; und diese beruhen auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, sofern sie gleichfalls a priori gegeben ist. Unter diesen Gesetzen nun ist die Urteilskraft bestimmend; denn sie hat nichts zu tun, als unter gegebenen Gesetzen zu subsumieren. Z. B. der Verstand sagt: alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz); die transzendentale Urteilskraft hat nun nichts weiter zu tun, als die Bedingung der Subsumtion unter dem[a]) vorgelegten Verstandesbegriff a priori anzugeben; und das ist die Sukzession der Bestimmungen eines und desselben Dinges. Für die Natur nun überhaupt (als Gegenstand möglicher Erfahrung) wird jenes Gesetz als schlechterdings notwendig erkannt. — Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntnis, außer jener formalen Zeitbedingung, noch auf mancherlei Art bestimmt oder, soviel man a priori urteilen kann, bestimmbar,

a) Erdmann: „den“.

so daß spezifisch-verschiedene Naturen außer dem, was sie als zur Natur überhaupt gehörig gemein haben, noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursache sein können; und eine jede dieser Arten muß (nach dem Begriffe einer Ursache überhaupt) ihre Regel haben, die Gesetz ist, mithin Notwendigkeit bei sich führt, ob wir gleich, nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnisvermögen, diese Notwendigkeit
XXXIII gar nicht einsehen. Also müssen wir in der Natur, in Ansehung ihrer bloß empirischen Gesetze, eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empirischer Gesetze denken, die für unsere Einsicht dennoch zufällig sind (a priori nicht erkannt werden können); und in deren Ansehung beurteilen wir die Natureinheit nach empirischen Gesetzen und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Systems nach empirischen Gesetzen) als zufällig. Weil aber doch eine solche Einheit notwendig vorausgesetzt und angenommen werden muß, da sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung stattfinden würde, indem die allgemeinen Naturgesetze zwar einen solchen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach als Naturdinge[a]) überhaupt, aber nicht spezifisch, als solche besondere[a]) Naturwesen, an die Hand geben, so muß die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Prinzip a priori annehmen, daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte. Folglich, weil die gesetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer notwendigen Absicht (einem Bedürfnis) des Verstandes gemäß, aber zugleich doch
XXXIV als an sich zufällig erkennen, als Zweckmäßigkeit der Objekte (hier der Natur) vorgestellt wird: so muß die Urteilskraft, die in Ansehung der Dinge unter möglichen (noch zu entdeckenden) empirischen Gesetzen bloß reflektierend ist, die Natur in Ansehung der letzteren nach einem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen denken, welches dann in obigen Maximen der Urteilskraft ausgedrückt wird. Dieser transzendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff noch ein Freiheitsbegriff,

---

a) Erdmann, Windelband: „Naturdingen .... besonderen“

weil er gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreut (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloß empirischen Gesetzen antreffen: ob wir gleich notwendig annehmen mußten, es sei eine solche Einheit, ohne daß wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten.

Um sich von der Richtigkeit dieser Deduktion des vorliegenden Begriffs und der Notwendigkeit, ihn als transzendentales Erkenntnisprinzip anzunehmen, zu überzeugen, bedenke man nur die Größe der Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen, welche Aufgabe a priori in unserem XXXV
Verstande liegt. Der Verstand ist zwar a priori im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung sein könnte; aber er bedarf doch auch überdem noch einer gewissen Ordnung der Natur, in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können, und die in Ansehung seiner zufällig sind. Diese Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen stattfinden würde, muß er sich als Gesetze (d. i. als notwendig) denken; weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Notwendigkeit nicht erkennt oder jemals einsehen könnte. Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objekte) a priori nichts bestimmen kann, so muß er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Prinzip a priori, daß nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde legen, dergleichen Prinzip nachfolgende Sätze ausdrücken: daß es in ihr eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; daß jene sich einander wiederum nach[a]) einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen und dadurch zu einer höhe-

a) „nach“ hinzugefügt von Hartenstein.

ren Gattung möglich sei; daß, da für die spezifische Verschiedenheit der Naturwirkungen ebensoviel verschiedene Arten
XXXVI der Kausalität annehmen zu müssen, unserem Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Prinzipien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben usw. Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen wird von der Urteilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe nach ihren empirischen Gesetzen, a priori vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objektiv als zufällig anerkennt, und bloß die Urteilskraft sie der Natur als transzendentale Zweckmäßigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen des Subjekts) beilegt; weil wir, ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden.

Denn es läßt sich wohl denken, daß ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht stattfinden würde, die spezifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur samt ihren Wirkungen dennoch so groß sein könnte, daß es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine faßliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzuteilen, um die Prinzipien der Erklärung und des Verständnisses des
XXXVII einen auch zur Erklärung und Begreifung des anderen zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen.

Die Urteilskraft hat also auch ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjektiver Rücksicht, in sich, wodurch sie nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr[a]) selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Gesetz vorschreibt, welches man das Gesetz der Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, das sie a priori an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Einteilung, die sie von ihren all-

---

a) Erdmann (dem heutigen Sprachgebrauche gemäß): „sich“

gemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine Mannigfaltigkeit der besonderen unterordnen will. Wenn man also sagt: die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen, d. i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem notwendigen Geschäfte, zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine, und zum Verschiedenen (für jede Spezies zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Prinzips zu finden: so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung (obzwar jenes Prinzip durch diese bestätigt werden kann). Denn es ist nicht ein Prinzip der bestimmenden, sondern bloß der reflektierenden Urteilskraft; XXXVII man will nur, daß man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein, wie sie wolle, durchaus nach jenem Prinzip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir nur so weit, als jenes stattfindet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntnis erwerben können.

VI.

Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur.

Die gedachte Übereinstimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze zu unserem Bedürfnisse, Allgemeinheit der Prinzipien für sie aufzufinden, muß nach aller unserer Einsicht als zufällig beurteilt werden, gleichwohl aber doch für unser Verstandesbedürfnis als unentbehrlich, mithin als Zweckmäßigkeit, wodurch die Natur mit unserer, aber nur auf Erkenntnis gerichteten, Absicht übereinstimmt. — Die allgemeinen Gesetze des Verstandes, welche zugleich Gesetze der Natur sind, sind derselben ebenso notwendig (obgleich aus Spontaneität entsprungen), als die Bewegungsgesetze der Materie; und ihre Erzeugung setzt keine Absicht mit unseren Erkenntnisvermögen voraus, weil wir nur durch dieselben von dem, was Erkenntnis der Dinge (der Natur) sei, XXXIX zuerst einen Begriff erhalten, und sie der Natur, als Objekt unserer Erkenntnis überhaupt, notwendig zukommen. Allein daß die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen,

bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden, wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieser wirklich angemessen sei, ist, soviel wir einsehen können, zufällig; und die Auffindung derselben ist ein Geschäft des Verstandes, welches mit Absicht zu einem notwendigen Zwecke desselben, nämlich Einheit der Prinzipien in sie hineinzubringen, geführt wird; welchen Zweck dann die Urteilskraft der Natur beilegen muß, weil der Verstand ihr hierüber kein Gesetz vorschreiben kann.

Die Erreichung jeder[a] Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und ist die Bedingung der ersteren eine Vorstellung a priori, wie hier ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt; und zwar bloß durch die Beziehung des Objekts auf das Erkenntnisvermögen, ohne daß der Begriff der Zweckmäßigkeit hier im mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht nimmt, und sich also von aller praktischen Zweckmäßigkeit der Natur gänzlich unterscheidet.

In der Tat, da wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) nicht die mindeste Wirkung auf das Gefühl
XL der Lust in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt: so ist anderseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist. Zwar spüren wir an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abteilungen[b] in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr; aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnisse vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden. — Es gehört also etwas, das in der Beurteilung der

---

a) Hartenstein: „jener“
b) 1. und 2. Aufl.: „Abteilung“

Natur auf die Zweckmäßigkeit derselben für unseren Verstand
aufmerksam macht, ein Studium, ungleichartige Gesetze der-
selben womöglich unter höhere, obwohl immer noch empi-
rische, zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieser Ein-
stimmung derselben für unser Erkenntnisvermögen, die wir
als bloß zufällig ansehen, Lust zu empfinden. Dagegen würde
uns eine Vorstellung der Natur durchaus mißfallen, durch
welche man uns vorhersagte[a]), daß bei der mindesten Nach- XLI
forschung über die gemeinste Erfahrung hinaus wir auf eine
Heterogeneität ihrer Gesetze stoßen würden, welche die Ver-
einigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empiri-
schen für unseren Verstand unmöglich machte; weil dies dem
Prinzip der subjektiv-zweckmäßigen Spezifikation der Natur in
ihren Gattungen und unserer reflektierenden Urteilskraft in
der Absicht der letzteren widerstreitet.

Diese Voraussetzung der Urteilskraft ist gleichwohl dar-
über so unbestimmt, wie weit jene idealische Zweckmäßigkeit
der Natur für unser Erkenntnisvermögen ausgedehnt werden
solle, daß, wenn man uns sagt, eine tiefere oder ausgebrei-
tetere Kenntnis der Natur durch Beobachtung müsse zuletzt
auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stoßen, die kein mensch-
licher Verstand auf ein Prinzip zurückführen kann, wir es auch
zufrieden sind; ob wir es gleich lieber hören, wenn andere uns
Hoffnung geben, daß, je mehr wir die Natur im Inneren ken-
nen würden, oder mit äußeren uns jetzt unbekannten Gliedern
vergleichen könnten, wir sie in ihren Prinzipien um desto ein-
facher und bei der scheinbaren Heterogeneität ihrer empiri-
schen Gesetze einhelliger finden würden, je weiter unsere Er-
fahrung fortschritte. Denn es ist ein Geheiß unserer Urteils-
kraft, nach dem Prinzip der Angemessenheit der Natur zu
unserem Erkenntnisvermögen zu verfahren, soweit es reicht,
ohne (weil es keine bestimmende Urteilskraft ist, die uns diese
Regel gibt) auszumachen, ob es irgendwo seine Grenzen habe XLII
oder nicht; weil wir zwar in Ansehung des rationalen Ge-
brauchs unserer Erkenntnisvermögen Grenzen bestimmen kön-
nen, im empirischen Felde aber keine Grenzbestimmung mög-
lich ist.

---

a) 1. und 2. Aufl.: voraussagte

VII.

Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur.

Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand, ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnisse) dient oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. In dem Erkenntnisse eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor. In der Sinnenvorstellung der Dinge außer mir ist die Qualität des Raumes, worin wir sie anschauen, das bloß Subjektive meiner Vorstellung derselben (wodurch, was sie als Objekte an sich sein mögen, unausgemacht bleibt), um welcher Beziehung willen der Gegenstand auch dadurch bloß als Erscheinung gedacht wird; der Raum ist aber, seiner bloß subjektiven Qualität ungeachtet, gleichwohl doch ein Erkenntnisstück der Dinge als Erscheinungen. Empfindung (hier die äußere) drückt eben-
XLIII sowohl das bloß Subjektive unserer Vorstellungen der Dinge außer uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existierendes gegeben wird), so wie der Raum die bloße Form a priori der Möglichkeit ihrer Anschauung; und gleichwohl wird jene auch zum Erkenntnis der Objekte außer uns gebraucht.

Dasjenige Subjektive aber an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnisstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgendeiner Erkenntnis sein kann. Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objekts selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmäßigkeit also, die vor dem Erkenntnisse eines Objekts vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einem Erkenntnis brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjektive derselben, was gar kein Erkenntnisstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmäßig genannt, weil

seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist; und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit. — Es fragt sich nur, ob es XLIV überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmäßigkeit gebe.

Wenn mit der bloßen Auffassung *(apprehensio)* der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnis, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen; und die Lust kann nichts anderes als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken. Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflektierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande (als Vermögen der Begriffe) durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflektierende Urteilskraft angesehen werden. Ein solches Urteil ist ein ästhetisches Urteil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstande gründet und keinen von ihm verschafft. Wessen Gegenstandes Form[a]) (nicht das Materielle seiner Vorstellung, XLV als Empfindung) in der bloßen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurteilt wird, mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als notwendig verbunden geurteilt, folglich als nicht bloß für das Subjekt[b]), welches diese Form auffaßt, sondern für jeden Urteilenden überhaupt. Der Gegenstand heißt alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urteilen, der Geschmack. Denn da der Grund der Lust bloß in der Form des Gegenstandes für die Reflexion

a) 1. Aufl.: „Ein Gegenstand, dessen Form“ usw.
b) sc. verbunden; Erdmann fügt hinter Subjekt das Wort „gültig“ ein.

überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenstandes auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgendeine Absicht enthielte, gesetzt wird: so ist es allein die Gesetzmäßigkeit im empirischen Gebrauche der Urteilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande) in dem Subjekte, mit der die Vorstellung des Objekts in der Reflexion, deren Bedingungen a priori allgemein gelten, zusammenstimmt; und da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit den[a]) Vermögen des Subjekts zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnisvermögen des Subjekts.

Hier ist nun eine Lust, die, wie alle Lust oder Unlust, welche nicht durch den Freiheitsbegriff (d. i. durch die vorhergehende Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens XLVI durch reine Vernunft) gewirkt wird, niemals aus Begriffen, als mit der Vorstellung eines Gegenstandes notwendig verbunden, eingesehen werden kann, sondern jederzeit nur durch reflektierte Wahrnehmung als mit dieser verknüpft erkannt werden muß, folglich, wie alle empirischen Urteile, keine objektive Notwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit a priori Anspruch machen kann. Aber das Geschmacksurteil macht auch nur Anspruch, wie jedes andere empirische Urteil, für jedermann zu gelten, welches ungeachtet der inneren Zufälligkeit desselben immer möglich ist. Das Befremdende und Abweichende liegt nur darin, daß es nicht ein empirischer Begriff, sondern ein Gefühl der Lust (folglich gar kein Begriff) ist, welches doch durch das Geschmacksurteil, gleich als ob es ein mit dem Erkenntnisse des Objekts verbundenes Prädikat wäre, jedermann zugemutet und mit der Vorstellung desselben verknüpft werden soll.

Ein einzelnes Erfahrungsurteil, z. B. von dem, der in einem Bergkristall einen beweglichen Tropfen Wasser wahrnimmt, verlangt mit Recht, daß ein jeder andere es ebenso finden müsse, weil er dieses Urteil, nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urteilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefällt hat. Ebenso macht derjenige, welcher in der bloßen Reflexion über die Form eines Gegenstandes, ohne Rücksicht auf einen Begriff,

---

a) Rosenkranz: „dem“

Lust empfindet, obzwar dieses Urteil empirisch und ein[a]) einzelnes Urteil ist, mit Recht Anspruch auf jedermanns Beistimmung; weil der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen, obzwar subjektiven Bedingung der reflektierenden Urteile, nämlich der zweckmäßigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sei Produkt der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen unter sich, die zu jedem empirischen Erkenntnis erfordert werden[b]) (der Einbildungskraft und des Verstandes), angetroffen wird. Die Lust ist also im Geschmacksurteile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig, und kann a priori mit keinem Begriffe verbunden werden (man kann a priori nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäß sein werde oder nicht, man muß ihn versuchen); aber sie ist doch der Bestimmungsgrund dieses Urteils nur dadurch, daß man sich bewußt ist, sie beruhe bloß auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur subjektiven Bedingungen der Übereinstimmung derselben zum Erkenntnis der Objekte überhaupt, für welche die Form des Objekts zweckmäßig ist. XLVII

Das ist die Ursache, warum die Urteile des Geschmacks ihrer Möglichkeit nach, weil diese ein Prinzip a priori voraussetzt, auch einer Kritik unterworfen sind, obgleich dieses Prinzip weder ein Erkenntnisprinzip für den Verstand, noch ein praktisches für den Willen und also a priori gar nicht bestimmend ist.

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über XLVIII die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objekte in Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft, gemäß dem Naturbegriffe am[c]) Subjekt, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe; und dadurch geschieht es, daß das ästhetische Urteil nicht bloß als Geschmacksurteil auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes[d]), auf das Erhabene bezogen wird[e]), und so jene Kritik der ästhetischen Urteilskraft in zwei diesen gemäße Hauptteile zerfallen muß.

---

a) „ein“ fehlt in der 3. Aufl.
b) Kant: „wird“; korr. Erdmann.
c) Erdmann: „vom“
d) Erdmann: „entsprungen“
e) „wird“ Zusatz Windelbands; Erdmann: „werden“

VIII.

Von der logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann
Zweckmäßigkeit vorgestellt werden: entweder aus einem bloß
subjektiven Grunde, als Übereinstimmung seiner Form, in der
Auffassung *(apprehensio)* desselben vor allem Begriffe, mit
den Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu
einem Erkenntnis überhaupt zu vereinigen; oder aus einem ob-
jektiven, als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglich-
keit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vor-
XLIX hergeht und den Grund dieser Form enthält. Wir haben ge-
sehen: daß die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der ersteren
Art auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes
in der bloßen Reflexion über sie beruhe; die also von der
Zweckmäßigkeit der zweiten Art, da sie die Form des Objekts
nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts in der Auffas-
sung derselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntnis des
Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat
nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit
dem Verstande in Beurteilung derselben zu tun. Wenn der
Begriff von einem Gegenstande gegeben ist, so besteht das
Geschäft der Urteilskraft im Gebrauche desselben zum Er-
kenntnis in der Darstellung *(exhibitio)*, d. i. darin, dem Be-
griffe eine korrespondierende Anschauung zur Seite zu stellen:
es sei, daß dieses durch unsere eigene Einbildungskraft ge-
schehe, wie in der Kunst, wenn wir einen vorhergefaßten Be-
griff von einem Gegenstande, der für uns Zweck ist, reali-
sieren, oder durch die Natur, in der Technik derselben (wie
bei organisierten Körpern), wenn wir ihr unseren Begriff vom
Zweck zur Beurteilung ihres Produkts unterlegen; in welchem
Falle nicht bloß Zweckmäßigkeit der Natur in der Form
des Dinges, sondern dieses ihr Produkt als Naturzweck vor-
gestellt wird. — Obzwar unser Begriff von einer subjektiven
Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen nach empirischen
L Gesetzen gar kein Begriff vom Objekt ist, sondern nur ein
Prinzip der Urteilskraft, sich in dieser ihrer übergroßen Man-
nigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr orientieren zu

können): so legen wir ihr doch hierdurch gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks bei; und so können wir die *Naturschönheit* als *Darstellung* des Begriffs der formalen (bloß subjektiven), und die *Naturzwecke* als Darstellung des Begriffs einer realen (objektiven) Zweckmäßigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack (ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust), die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen) beurteilen.

Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die der *ästhetischen* und *teleologischen*; indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit (sonst auch subjektive genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objektive) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen, verstanden wird.

In einer Kritik der Urteilskraft ist der Teil, welcher die ästhetische Urteilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig, weil diese allein ein Prinzip enthält, welches die Urteilskraft völlig a priori ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnisvermögen, ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden LI könnte: anstatt daß gar kein Grund a priori angegeben werden kann, ja nicht einmal die Möglichkeit davon aus dem Begriffe einer Natur, als Gegenstandes der Erfahrung im allgemeinen sowohl als im besonderen, erhellt, daß es objektive Zwecke der Natur, d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich sind, geben müsse; sondern nur die Urteilskraft, ohne ein Prinzip dazu a priori in sich zu enthalten, in vorkommenden Fällen (gewisser Produkte), um zum Behuf der Vernunft von dem Begriffe der Zwecke Gebrauch zu machen, die Regel enthält[a]), nachdem jenes transzendentale Prinzip schon, den Begriff eines Zweckes (wenigstens der Form nach) auf die Natur anzuwenden, den Verstand vorbereitet hat.

Der transzendentale Grundsatz aber, sich eine Zweckmäßigkeit der Natur in subjektiver Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen an der Form eines Dinges als ein Prinzip

---

a) Kant: „enthalte"; korr. Windelband.

der Beurteilung derselben vorzustellen, läßt es gänzlich unbestimmt, wo und in welchen Fällen ich die Beurteilung, als die eines Produktes nach einem Prinzip der Zweckmäßigkeit, und nicht vielmehr bloß nach allgemeinen Naturgesetzen anzustellen habe, und überläßt es der ästhetischen Urteilskraft, im Geschmacke die Angemessenheit desselben (seiner Form) zu unseren Erkenntnisvermögen (sofern diese nicht durch Übereinstimmung mit Begriffen, sondern durch das Gefühl entscheidet) auszumachen. Dagegen gibt die teleologisch
LII gebrauchte Urteilskraft die Bedingungen bestimmt an, unter denen etwas (z. B. ein organisierter Körper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurteilen sei; kann aber keinen Grundsatz aus dem Begriffe der Natur, als Gegenstandes der Erfahrung, für die Befugnis anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke a priori beizulegen, und auch nur unbestimmt dergleichen von der wirklichen Erfahrung an solchen Produkten anzunehmen; wovon der Grund ist, daß viele besondere Erfahrungen angestellt und unter der Einheit ihres Prinzips betrachtet werden müssen, um eine objektive Zweckmäßigkeit an einem gewissen Gegenstande nur empirisch erkennen zu können. — Die ästhetische Urteilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen, zu beurteilen. Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflektierende Urteilskraft überhaupt; sofern sie, wie überall im theoretischen Erkenntnisse, nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Prinzipien, nämlich einer bloß reflektierenden, nicht Objekte bestimmenden Urteilskraft verfährt, also ihrer Anwendung nach zum theoretischen Teile der Philosophie gehört, und der besonderen Prinzipien wegen, die nicht, wie es in einer Doktrin sein muß, bestimmend sind, auch einen besonderen Teil der Kritik ausmachen muß; anstatt daß die ästhetische Urteilskraft zum Erkenntnis ihrer Gegenstände
LIII nichts beiträgt, und also nur zur Kritik des urteilenden Subjekts und der Erkenntnisvermögen desselben, sofern sie der Prinzipien a priori fähig sind, von welchem Gebrauche (dem theoretischen oder praktischen) diese übrigens auch sein mögen, gezählt werden muß, welche die Propädeutik aller Philosophie ist.

IX.

Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft.

Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als
Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntnis derselben
in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori ge-
setzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das
Übersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt-praktischen
Erkenntnis. Das Gebiet des Naturbegriffs unter der einen,
und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung
sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich
(ein jedes nach seinen Grundgesetzen) aufeinander haben kön-
nen[a]), durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von
den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Frei-
heitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen
Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts
in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit; und es ist
insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem LIV
anderen hinüberzuschlagen. — Allein wenn die Bestimmungs-
gründe der Kausalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der
praktischen Regel, die er enthält) gleich nicht in der Natur
belegen sind, und das Sinnliche das Übersinnliche im Subjekte
nicht bestimmen kann: so ist dieses doch umgekehrt (zwar
nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der
Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich und schon in
dem Begriffe einer Kausalität durch Freiheit enthalten, deren
Wirkung diesen ihren formalen Gesetzen gemäß in der Welt
geschehen soll, obzwar das Wort *Ursache*, von dem Über-
sinnlichen gebraucht, nur den *Grund* bedeutet, die Kausalität
der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäß ihren eigenen Natur-
gesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Prinzip
der Vernunftgesetze einhellig, zu bestimmen, wovon die Mög-
lichkeit zwar nicht eingesehen, aber der Einwurf von einem
vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend
widerlegt werden kann.*) — Die Wirkung nach dem Freiheits- LV

*) Einer von den verschiedenen vermeinten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturkausalität von der

a) 1. und 2. Aufl.: „könnten"

begriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjekts als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese a priori und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urteilskraft, gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen[a]), von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.

Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß diese von uns
LVI nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urteilskraft verschafft durch ihr Prinzip a priori der Beurteilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen. Die Vernunft aber gibt ebendemselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.

---

durch Freiheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht, daß, wenn ich von Hindernissen, die die Natur der Kausalität nach Freiheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihrer Beförderung durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf die letztere einen Einfluß einräume. Aber wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Mißdeutung sehr leicht zu verhüten. Der Widerstand oder die Beförderung ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letzteren als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Kausalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft[b]) ist die Kausalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjekts als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligibele, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (ebenso, wie ebendasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art den Grund enthält.

---

a) scil. Vernunft.
b) 1. Aufl.: „reinen praktischen Vernunft“

In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, sofern sie als obere, d. i. als solche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, ist für das Erkenntnisvermögen (das theoretische der Natur) der Verstand dasjenige, welches die konstitutiven Prinzipien a priori enthält; für das Gefühl der Lust und Unlust ist es die Urteilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar praktisch sein könnten; für das Begehrungsvermögen die Vernunft, welche ohne Vermittlung irgendeiner Lust, woher sie auch komme, praktisch ist und demselben, als oberes Vermögen, den Endzweck bestimmt, der zugleich das reine intellektuelle Wohlgefallen am Objekte mit sich führt. — Der Begriff der Urteilskraft von einer Zweckmäßigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regula- LVII tives Prinzip des Erkenntnisvermögens; obzwar das ästhetische Urteil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), welches ihn veranlaßt, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein konstitutives Prinzip ist. Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnisvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittlung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl befördert. — Folgende Tafel kann die Übersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach erleichtern.*)

*) Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig *(quodlibet ens est aut A aut non A)*. Oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori (nicht, wie in der Mathematik, aus der a priori dem Begriffe korrespondierenden Anschauung) soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein.

LVIII

Gesamte Vermögen des Gemüts	Erkenntnisvermögen	Prinzipien a priori	Anwendung auf
Erkenntnisvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit.	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urteilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Endzweck	Freiheit

Der

Kritik der Urteilskraft

erster Teil.

Kritik

der

ästhetischen Urteilskraft.

Erster Abschnitt. 3

Analytik der ästhetischen Urteilskraft.

Erstes Buch.

Analytik des Schönen.

Erstes Moment
des Geschmacksurteils*), der Qualität nach.

§ 1.

Das Geschmacksurteil ist ästhetisch.

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekte zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und 4
das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund *nicht anders* als *subjektiv* sein kann. Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, aber kann objektiv sein (und da bedeutet sie das Reale einer

---

*) Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist: daß er das Vermögen der Beurteilung des Schönen sei. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muß die Analyse der Urteile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf diese Urteilskraft in ihrer Reflexion acht hat, habe ich nach Anleitung der logischen Funktionen zu urteilen, aufgesucht (denn im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerst in Betrachtung gezogen, weil das ästhetische Urteil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt.

empirischen Vorstellung); nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt.

Ein regelmäßiges, zweckmäßiges Gebäude mit seinem Erkenntnisvermögen (es sei in deutlicher oder verworrener Vorstellungsart) zu befassen, ist ganz etwas anderes, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewußt zu sein. Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen; welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen gründet, das zum Erkenntnis nichts beiträgt, sondern
5 nur die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewußt wird. Gegebene Vorstellungen in einem Urteile können empirisch (mithin ästhetisch) sein; das Urteil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urteile auf das Objekt bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urteile lediglich auf das Subjekt (sein Gefühl) bezogen, so ist es sofern jederzeit ästhetisch.

§ 2.

Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse.

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne; sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen. Wenn
6 mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloß für das Angaffen gemacht sind, oder,

wie jener irokesische *Sachem*[a]): ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf gut *Rousseauisch* auf die Eitelkeit der Großen[b]) schmählen, welche den Schweiß des Volks auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, daß, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande, ohne Hoffnung, jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände, und ich durch meinen bloßen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug wäre. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheißen; nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen: ob diese bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, daß es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sei *schön*, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern 7
in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.

Wir können aber diesen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit ist, nicht besser erläutern, als wenn wir dem reinen uninteressierten*) Wohlgefallen im Geschmacksurteile dasjenige, was mit Interesse verbunden ist, entgegensetzen; vornehmlich, wenn wir zugleich gewiß sein können, daß es nicht mehr Arten des Interesse gebe, als die eben jetzt namhaft gemacht werden sollen.

---

*) Ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz *uninteressiert*, aber doch sehr *interessant* sein, d. i. es gründet sich auf keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle reinen moralischen Urteile. Aber die Geschmacksurteile begründen an sich auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es *interessant*, Geschmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.

---

a) = indianischer Häuptling (vgl. *Kantstudien* I 155 f.).

b) 1. und 2. Aufl. stellen schlechter: „auf die Eitelkeit der Großen auf gut *Rousseauisch*“.

§ 3.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden.

Angenehm *ist das, was den Sinnen in der Empfindung* gefällt. Hier zeigt sich nun sofort die Gelegenheit, eine ganz gewöhnliche Verwechslung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann, zu rügen und darauf aufmerksam zu machen. Alles Wohlgefallen (sagt oder
8 denkt man) ist selbst Empfindung (einer Lust). Mithin ist alles, was gefällt, eben hierin, daß es gefällt, angenehm (und nach den verschiedenen Graden oder auch Verhältnissen zu anderen angenehmen Empfindungen *anmutig, lieblich, ergötzend, erfreulich* usw.). Wird aber das eingeräumt, so sind Eindrücke der Sinne, welche die Neigung, oder Grundsätze der Vernunft, welche den Willen, oder bloße[a]) reflektierte Formen der Anschauung, welche die Urteilskraft bestimmen, was die Wirkung auf das Gefühl der Lust betrifft, gänzlich einerlei. Denn diese wäre die Annehmlichkeit in der Empfindung seines Zustandes; und da doch endlich alle Bearbeitung unserer Vermögen auf das Praktische ausgehen und sich darin als in ihrem Ziele vereinigen muß, so könnte man ihnen keine andere Schätzung der Dinge und ihres Wertes zumuten, als die in dem Vergnügen besteht, welches sie versprechen. Auf die Art, wie sie dazu gelangen, kommt es am Ende gar nicht an; und da die Wahl der Mittel hierin allein einen Unterschied machen kann, so könnten Menschen einander wohl der Torheit und des Unverstandes, niemals aber der Niederträchtigkeit und Bosheit beschuldigen; weil sie doch alle, ein jeder nach seiner Art die Sachen zu sehen, nach einem Ziele laufen, welches für jedermann das Vergnügen ist.

Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen[b]) gehörige
9 Rezeptivität) Empfindung nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im ersteren aber lediglich auf das Subjekt bezogen, und dient zu gar keinem Erkenntnisse,

---

a) Erdmann: „bloß"
b) 1. Aufl.: „Erkenntnis"

auch nicht zu demjenigen, wodurch sich das Subjekt selbst *erkennt*.

Wir verstehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objektive Vorstellung der Sinne; und um nicht immer Gefahr zu laufen, mißgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muß und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur *objektiven* Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur *subjektiven* Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird: d. i. zum Gefühl, wodurch der Gegenstand als Objekt des Wohlgefallens (welches kein Erkenntnis desselben ist) betrachtet wird.

Daß nun mein[a] Urteil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, daß es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenstande[b] rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das bloße Urteil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Objekt affiziert wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht bloß sagt: es *gefällt*, sondern: es *vergnügt*. Es ist nicht ein bloßer Beifall, den ich ihm widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt; und zu dem, was auf die lebhafteste Art angenehm ist, gehört so gar kein Urteil über die Beschaffenheit des Objekts, daß diejenigen, welche immer nur auf das Genießen ausgehen (denn das ist das Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet), sich gern alles Urteilens[c] überheben.

§ 4.

Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden.

Gut ist das, was vermittelst der Vernunft, durch den bloßen Begriff, gefällt. Wir nennen einiges *wozu gut* (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber *an sich gut*, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer

---

a) Hartenstein: „ein“

b) So auch Erdmann. 1. Aufl.: „Gegenstände“ (Druckfehler); 2. und 3. Aufl. haben daraus den Plural „Gegenständen“ gemacht.

c) Hartenstein: „Urteils“

der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am *Dasein* eines Objekts oder einer Handlung, d. i. irgendein Interesse enthalten.

Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nötig. Blumen, freie Zeichnungen, ohne Absicht
11 ineinander geschlungene Züge, unter dem Namen des Laubwerks, bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab und gefallen doch. Das Wohlgefallen am Schönen muß von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgendeinem Begriffe (unbestimmt welchem) führt, abhangen[a]), und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht.

Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu sein. So wird man gemeiniglich sagen: alles (vornehmlich dauerhafte) Vergnügen ist an sich selbst gut; welches ungefähr soviel heißt, als: dauerhaft angenehm oder gut sein ist einerlei. Allein man kann bald bemerken, daß dieses bloß eine fehlerhafte Wortvertauschung sei, da die Begriffe, welche diesen Ausdrücken eigentümlich anhängen, keineswegs gegeneinander ausgetauscht werden können. Das Angenehme, das, als ein solches, den Gegenstand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorstellt, muß allererst durch den Begriff eines Zwecks unter Prinzipien der Vernunft gebracht werden, um es, als Gegenstand des Willens, gut zu nennen. Daß dieses aber alsdann eine ganz andere Beziehung auf das Wohlgefallen sei, wenn ich das, was vergnügt, zugleich *gut* nenne, ist daraus zu ersehen, daß beim Guten immer die Frage ist, ob es bloß mittelbar-gut oder unmittelbar-gut (ob nütz-
12 lich oder an sich gut) sei; da hingegen beim Angenehmen hierüber gar nicht die Frage sein kann, indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt. (Ebenso ist es auch mit dem, was ich schön nenne, bewandt.)

Selbst in den gemeinsten Reden unterscheidet man das Angenehme vom Guten. Von einem durch Gewürze und andere Zusätze den Geschmack erhebenden Gerichte sagt man ohne Bedenken, es sei angenehm, und gesteht zugleich, daß es

a) 2. Aufl.: „abhängen“

nicht gut sei; weil es zwar unmittelbar den Sinnen *behagt*, mittelbar aber, d. i. durch die Vernunft, die auf die Folgen hinaussieht, betrachtet, mißfällt. Selbst in der Beurteilung der Gesundheit kann man noch diesen Unterschied bemerken. Sie ist jedem, der sie besitzt, unmittelbar angenehm (wenigstens negativ, d. i. als Entfernung aller körperlichen Schmerzen). Aber um zu sagen, daß sie gut sei, muß man sie noch durch die Vernunft auf Zwecke richten, nämlich daß sie ein Zustand ist, der uns zu allen unseren Geschäften aufgelegt macht. In Absicht der Glückseligkeit[a] glaubt endlich doch jedermann, die größte Summe (der Menge sowohl als Dauer nach) der Annehmlichkeiten des Lebens ein wahres, ja sogar das höchste Gut nennen zu können. Allein auch dawider sträubt sich die Vernunft. Annehmlichkeit ist Genuß. Ist es aber auf diesen allein angelegt, so wäre es töricht, skrupulös in Ansehung der Mittel zu sein, die ihn uns verschaffen, ob er leidend, von der Freigebigkeit der Natur, oder durch Selbsttätigkeit und unser eigenes Wirken erlangt wäre. Daß
aber eines Menschen Existenz an sich[b] einen Wert habe, 13
welcher bloß lebt (und in dieser Absicht noch so sehr geschäftig ist), um zu *genießen*, sogar wenn er dabei anderen, die alle ebensowohl nur aufs Genießen ausgehen, als Mittel dazu aufs beste beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen mit genösse: das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er tut, ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, gibt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten[c] Wert; und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes Gut.*)

---

*) Eine Verbindlichkeit zum Genießen ist eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muß also auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen sein, die zu ihrem Ziele bloß das Genießen haben: dieses mag nun so geistig ausgedacht (oder verbrämt) sein, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer, sogenannter himmlischer Genuß wäre.

---

a) 1. Aufl.: „Aber von der Glückseligkeit“ usw.
b) „an sich“ fehlt in der 1. Aufl.
c) „absoluten“ fehlt in der 1. Aufl.

Aber ungeachtet aller dieser Verschiedenheit zwischen dem Angenehmen und Guten, kommen beide doch darin überein, daß sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind, nicht allein das Angenehme (§ 3), und das mittelbar Gute (das Nützliche), welches als Mittel zu irgendeiner Annehmlichkeit gefällt, sondern auch das schlechterdings und in aller Absicht Gute, nämlich das moralische, welches das höchste Interesse bei sich führt. Denn das Gute
14 ist das Objekt des Willens (d. i. eines durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens). Etwas aber wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch.

§ 5.

Vergleichung der drei spezifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens.

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, und führen sofern, jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, *stimulos*), dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht bloß durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt wird. Nicht bloß der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt[a]). Dagegen[b]) ist das Geschmacksurteil bloß kontemplativ, d. i. ein Urteil, welches, indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Aber diese Kontemplation selbst ist auch nicht auf Begriffe gerichtet; denn das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil (weder ein theoretisches noch praktisches)[c]), und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf solche abgezweckt.

Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen also drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl
15 der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände oder Vorstellungsarten voneinander unterscheiden. Auch sind die jedem angemessenen Ausdrücke, womit man

---

a) „Nicht bloß . . . gefällt." Zusatz der 2. Aufl.
b) Kant: „Daher"; korr. Rosenkranz.
c) 1. Aufl. hat nur „Erkenntnisurteil (ein theoretisches)".

die Komplazenz in denselben bezeichnet, nicht einerlei. Angenehm heißt jemandem das, was ihn **vergnügt**; schön, was ihm bloß **gefällt**; gut, was **geschätzt**, **gebilligt**[a]), d. i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. tierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht bloß als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als tierische[b]); das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Ein Satz, der nur in der Folge seine vollständige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann. Man kann sagen: daß unter allen diesen drei Arten des Wohlgefallens das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressiertes und *freies* Wohlgefallen sei; denn kein Interesse, weder das der Sinne noch das der Vernunft[c]), zwingt den Beifall ab. Daher könnte man von dem Wohlgefallen sagen: es beziehe sich in den drei genannten Fällen auf *Neigung* oder *Gunst* oder *Achtung*. Denn **Gunst** ist das einzige[d]) freie Wohlgefallen. Ein Gegenstand der Neigung und einer, welcher durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles 16
Interesse setzt Bedürfnis voraus oder bringt eines hervor, und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, läßt es das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein.

Was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was nur eßbar ist; mithin beweist ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfnis befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter vielen Geschmack habe oder nicht. Ebenso gibt es Sitten (Konduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anständigkeit ohne Ehrbarkeit usw. Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es objektiv[e]) weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei; und Geschmack in seiner Aufführung (oder in Beurteilung anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische

a) „gebilligt" Zusatz der 2. Aufl.
b) Die Worte „aber auch . . . tierische" fehlen in der 1. Aufl.
c) 1. Aufl.: „ein Interesse, sowohl das der Sinne, als das" usw.
d) 3. Aufl.: „einzig"
e) 1. Aufl.: „auch" (statt „objektiv").

Denkungsart äußern; denn diese enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfnis hervor, da hingegen der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an einen[a]) zu hängen.

Aus dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön.

17
Zweites Moment
des Geschmacksurteils, nämlich seiner Quantität nach.

§ 6.

Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.

Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben, als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse, gefolgert werden. Denn das, wovon jemand sich bewußt ist, daß das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurteilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgendeine Neigung des Subjekts (noch auf irgendein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urteilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt: so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hängte[b]), und muß es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem anderen voraussetzen kann; folglich muß er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten. Er wird
18 daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Be-

---

a) Kant: „eines“; korr. Erdmann;
b) 1. und 2. Aufl.: „hinge“

schaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch wäre[a]) (durch Begriffe vom Objekte ein Erkenntnis desselben ausmache)[a]); ob es gleich nur ästhetisch ist und bloß eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subjekt enthält; darum, weil es doch mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, daß man die Gültigkeit desselben für jedermann daran voraussetzen kann. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen. Denn von Begriffen gibt es keinen Übergang zum Gefühle der Lust oder Unlust (ausgenommen in reinen praktischen Gesetzen, die aber ein Interesse bei sich führen, dergleichen mit dem reinen Geschmacksurteile nicht verbunden ist). Folglich muß dem Geschmacksurteile, mit dem Bewußtsein der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für jedermann, ohne auf Objekte gestellte Allgemeinheit anhangen[b]), d. i. es muß damit ein Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden sein.

§ 7.

Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal.

In Ansehung des Angenehmen bescheidet sich ein jeder, daß sein Urteil, welches er auf ein Privatgefühl gründet, und wodurch er von einem Gegenstande sagt, daß er ihm gefalle, sich auch bloß auf seine Person einschränke. Daher ist er
es gern zufrieden, daß, wenn er sagt: der Kanariensekt ist an- 19
genehm, ihm ein anderer den Ausdruck verbessere und ihn erinnere, er solle sagen: er ist mir angenehm; und so nicht allein im Geschmack der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, sondern auch in dem, was für Augen und Ohren jedem angenehm sein mag. Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem anderen tot und erstorben. Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der andere den von den Saiteninstrumenten. Darüber in der Absicht zu streiten, um das Urteil anderer, welches von dem unsrigen verschieden ist, gleich als ob es diesem logisch entgegengesetzt wäre, für unrichtig zu

---

a) Das „wäre" steht bei Kant erst hinter der folgenden Parenthese. Auch Erdmann stellt um wie wir, während Windelband statt dessen „ausmache" in „ausmachend" verändert.

b) 1. und 2. Aufl.: „anhängen"

schelten, wäre Torheit; in Ansehung des Angenehmen gilt also[a]) der Grundsatz: ein jeder hat seinen eigenen[b]) Geschmack (der Sinne).

Mit dem Schönen ist es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt) lächerlich, wenn jemand, der sich auf seinen Geschmack etwas einbildete, sich damit zu rechtfertigen gedächte[c]): dieser Gegenstand (das Gebäude, was wir sehen, das Kleid, was jener trägt, das Konzert, was wir hören, das Gedicht, welches zur Beurteilung aufgestellt ist) ist für mich schön. Denn er muß es nicht schön nennen, wenn es bloß ihm gefällt. Reiz[d]) und Annehmlichkeit mag für ihn vieles haben, darum bekümmert sich niemand; wenn er aber etwas für schön ausgibt, so mutet er anderen ebendasselbe Wohlgefallen zu; er urteilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher: die Sache ist schön; und rechnet nicht etwa darum auf anderer Einstimmung in sein Urteil des Wohlgefallens, weil er sie mehrmalen mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern fordert es von ihnen. Er tadelt sie, wenn sie anders urteilen, und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, daß sie ihn haben sollen; und sofern kann man nicht sagen: ein jeder hat seinen besonderen[e]) Geschmack. Dieses würde soviel heißen, als: es gibt gar keinen Geschmack, d. i. ein ästhetisches Urteil, welches auf jedermanns Beistimmung rechtmäßigen Anspruch machen könnte.

Gleichwohl findet man auch in Ansehung des Angenehmen, daß in der Beurteilung desselben sich Einhelligkeit unter Menschen antreffen lasse, in Absicht auf welche man doch einigen den Geschmack abspricht, anderen ihn zugesteht, und zwar nicht in der Bedeutung als Organsinn, sondern als Beurteilungsvermögen in Ansehung des Angenehmen überhaupt. So sagt man von jemandem, der seine Gäste mit Annehmlichkeiten (des Genusses durch alle Sinne) so zu unterhalten weiß, daß es ihnen insgesamt gefällt: er habe Ge-

---

a) 1. Aufl.: „und in Ansehung des Angenehmen gilt der Grundsatz"
b) 1. Aufl.: „besondern"
c) Erdmann fügt der Deutlichkeit wegen hinzu: „daß er sagte"
d) 1. Aufl.: „Einen Reiz"
e) Erdmann: „eigenen" (vgl. Anm. b).

schmack. Aber hier wird die Allgemeinheit nur komparativ genommen; und da gibt es nur *generale* (wie die empirischen alle sind)[a]), nicht *universale* Regeln, welche letztere das Geschmacksurteil über das Schöne sich unternimmt oder darauf Anspruch macht. Es ist ein Urteil in Beziehung auf die 21
Geselligkeit, sofern sie auf empirischen Regeln beruht. In Ansehung des Guten machen die Urteile zwar auch mit Recht auf Gültigkeit für jedermann Anspruch; allein das Gute wird nur *durch einen Begriff* als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt, welches weder beim Angenehmen noch beim Schönen der Fall ist.

§ 8.

Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurteile nur als subjektiv vorgestellt.

Diese besondere Bestimmung der Allgemeinheit eines ästhetischen Urteils, die sich in einem Geschmacksurteile antreffen läßt, ist eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transzendentalphilosophen, welche seine[b]) nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens aufdeckt, welche ohne diese Zergliederung unbekannt geblieben[c]) wäre.

Zuerst muß man sich davon völlig überzeugen, daß man durch das Geschmacksurteil (über das Schöne) das Wohlgefallen an einem Gegenstande *jedermann* ansinne, ohne sich doch auf einem Begriffe zu gründen (denn da wäre es das Gute); und daß dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit so wesentlich zu einem Urteil gehöre, wodurch wir etwas für 22
schön erklären, daß, ohne dieselbe dabei zu denken, es niemand in die Gedanken kommen würde, diesen Ausdruck zu gebrauchen, sondern alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen gezählt werden würde, in Ansehung dessen man jeglichen[d]) seinen Kopf für sich haben läßt, und keiner dem anderen Einstimmung zu seinem Geschmacksurteile zumutet, welches doch im Geschmacksurteile über Schönheit jederzeit

a) Die eingeklammerten Worte fehlen in der 1. Aufl.
b) 1. Aufl.: „ihre“
c) Erdmann will „geblieben“ streichen.
d) 1. und 2. Aufl.: „jeglichem“

geschieht. Ich kann den ersten den Sinnengeschmack, den zweiten den Reflexionsgeschmack nennen, sofern der erstere bloß Privaturteile, der zweite aber vorgebliche gemeingültige (publike), beiderseits aber ästhetische (nicht praktische) Urteile über einen Gegenstand, bloß in Ansehung des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust, fällt. Nun ist es doch befremdlich, daß, da von dem Sinnengeschmack nicht allein die Erfahrung zeigt, daß sein Urteil (der Lust oder Unlust an irgend etwas) nicht allgemein gelte, sondern jedermann auch von selbst so bescheiden ist, diese Einstimmung anderen nicht eben anzusinnen (ob sich gleich wirklich öfter eine sehr ausgebreitete Einhelligkeit auch in diesen Urteilen vorfindet), der Reflexionsgeschmack, der doch auch oft genug mit seinem Anspruche auf die allgemeine Gültigkeit seines Urteils (über das Schöne) für jedermann abgewiesen wird, wie die Erfahrung lehrt, gleichwohl es mög-
23 lich finden könne (welches er auch wirklich tut), sich Urteile vorzustellen, die diese Einstimmung allgemein fordern könnten, und sie in der Tat für jedes seiner Geschmacksurteile jedermann zumutet, ohne daß die Urteilenden wegen der Möglichkeit eines solchen Anspruchs im Streite sind, sondern sich nur in besonderen Fällen wegen der richtigen Anwendung dieses Vermögens nicht einigen können.

Hier ist nun allererst zu merken, daß eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objekte (wenngleich nur empirischen) beruht, gar nicht logisch, sondern ästhetisch sei, d. i. keine objektive Quantität des Urteils, sondern nur eine subjektive enthalte; für welche ich auch den Ausdruck *Gemeingültigkeit*, welcher die Gültigkeit nicht von der Beziehung einer Vorstellung auf das Erkenntnisvermögen, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust für jedes Subjekt bezeichnet, gebrauche. (Man kann sich aber auch desselben Ausdrucks für die logische Quantität des Urteils bedienen, wenn man nur dazusetzt: *objektive* Allgemeingültigkeit, zum Unterschiede von der bloß subjektiven, welche allemal ästhetisch ist.)

Nun ist ein *objektiv allgemeingültiges* Urteil auch jederzeit subjektiv, d. i. wenn das Urteil für alles, was unter einem angegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt. Aber von einer *subjektiven Allgemeingültigkeit*,
24 d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, läßt sich

nicht auf die logische schließen; weil jene Art Urteile gar nicht auf das Objekt geht. Eben darum aber muß auch die ästhetische Allgemeinheit, die einem Urteile beigelegt wird, von besonderer Art sein, weil sie[a] das Prädikat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des *Objekts*, in seiner ganzen logischen[b] Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch ebendasselbe über die ganze Sphäre *der Urteilenden* ausdehnt.

In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurteile *einzelne* Urteile. Denn weil ich den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühl der Lust und Unlust halten muß, und doch nicht durch Begriffe, so können jene nicht die Quantität objektiv-gemeingültiger Urteile[c] haben; obgleich, wenn die einzelne Vorstellung des Objekts des Geschmacksurteils nach den Bedingungen, die das letztere bestimmen, durch Vergleichung in einen Begriff verwandelt wird, ein logisch allgemeines Urteil daraus werden kann. Z. B. die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurteil für schön. Dagegen ist das Urteil, welches durch Vergleichung vieler einzelnen entspringt: die Rosen überhaupt sind schön, nunmehr nicht bloß als ästhetisches, sondern als ein auf einem ästhetischen gegründetes logisches Urteil ausgesagt. Nun ist das Urteil: die Rose ist (im Geruche[d]) angenehm, zwar auch ein ästhetisches und einzelnes, aber kein Geschmacks-, sondern ein Sinnenurteil. Es unterscheidet sich nämlich vom ersteren darin, daß das Geschmacksurteil eine *ästhetische Quantität* der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für jedermann bei sich führt, welche im Urteile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann. Nur allein die Urteile über das Gute, ob sie gleich auch das Wohlgefallen an einem Gegenstande bestimmen, haben logische, nicht bloß ästhetische Allgemeinheit; denn sie gelten vom Objekt, als Erkenntnisse desselben, und darum für jedermann.

Wenn man Objekte bloß nach Begriffen beurteilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann es auch keine Regel geben, nach der jemand genötigt werden sollte, etwas für schön anzuerkennen. Ob ein Kleid, ein Haus, eine

---

a) 2. und 3. Aufl.: „sich“
b) „logischen“ fehlt in der 1. Aufl.
c) 1. und 2. Aufl.: „eines objektiv-gemeingültigen Urteils“
d) Kant: „Gebrauche“; korr. Erdmann.

Blume schön sei, dazu läßt man sich sein Urteil durch keine Gründe oder Grundsätze aufschwatzen.[a]) Man will das Objekt seinen eigenen Augen unterwerfen, gleich als ob sein Wohlgefallen von der Empfindung abhinge; und dennoch, wenn man den Gegenstand alsdann schön nennt, glaubt man eine allgemeine Stimme für sich zu haben, und macht Anspruch auf den Beitritt von jedermann, da hingegen jede Privatempfindung nur für den Betrachtenden allein[b]) und sein Wohlgefallen entscheiden würde.

Hier ist nun zu sehen, daß in dem Urteile des Geschmacks nichts postuliert wird als eine solche *allgemeine Stimme* in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittlung der Begriffe; mithin die *Möglichkeit* eines ästhetischen Ur-
26 teils, welches zugleich als für jedermann gültig angesehen[c]) werden könne. Das Geschmacksurteil selber *postuliert* nicht jedermanns Einstimmung (denn das kann nur ein logisch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, tun), es *sinnt* nur jedermann diese Einstimmung an, als einen Fall der Regel, in Ansehung dessen es[d]) die Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von anderer Beitritt erwartet. Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee (worauf sie beruhe, wird hier noch nicht untersucht). Daß der, welcher ein Geschmacksurteil zu fällen glaubt, in der Tat dieser Idee gemäß urteile, kann ungewiß sein; aber daß er es doch darauf beziehe, mithin daß es ein Geschmacksurteil sein solle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an. Für sich selbst aber kann er durch das bloße Bewußtsein der Absonderung alles dessen, was zum Angenehmen und Guten gehört, von dem Wohlgefallen, was ihm noch übrigbleibt, davon gewiß werden; und das ist alles, wozu er sich die Beistimmung von jedermann verspricht: ein Anspruch, wozu unter diesen Bedingungen er auch berechtigt sein würde, wenn er nur wider sie nicht öfter fehlte und darum ein irriges Geschmacksurteil fällte.[e])

---

a) 1. Aufl.: „abschwatzen", 2. Aufl.: „beschwatzen"
b) 1. und 2. Aufl.: „für ihn allein"
c) 1. und 2. Aufl.: „betrachtet"
d) 1. und 2. Aufl.: „er"
e) Statt der Worte: „wenn er — fällte" hat die 1. Aufl.: „wider die er aber öfters fehlt und darum ein irriges Geschmacksurteil fället".

§ 9. 27

Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe.

Die Auflösung dieser Aufgabe ist der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks und daher aller Aufmerksamkeit würdig.

Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher, und nur die allgemeine Mitteilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurteile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst im Widerspruche stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere als die bloße Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung sein, und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand *gegeben wird*, unmittelbar abhinge.

Also ist es die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche, als subjektive Bedingung des Geschmacksurteils, demselben zum Grunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß. Es kann aber nichts allgemein mitgeteilt werden als Erkenntnis und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntnis gehört. Denn sofern ist die letztere nur allein objektiv, und hat
nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunkt, womit die 28
Vorstellungskraft aller zusammenzustimmen genötigt wird. Soll nun der Bestimmungsgrund des Urteils über diese allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellung bloß subjektiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemütszustand sein, der im Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf *Erkenntnis überhaupt* beziehen.

Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hierbei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere[a]) Erkenntnisregel einschränkt. Also muß der Gemütszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte in[b]) einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse

a) Hartenstein: „bestimmte“
b) 1. und 2. Aufl.: „an“

überhaupt sein. Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch
ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Er-
kenntnis werde, *Einbildungskraft* für die Zusammensetzung
des Mannigfaltigen der Anschauung, und *Verstand* für die
Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt. Dieser
Zustand eines *freien Spiels* der Erkenntnisvermögen, bei
einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muß
sich allgemein mitteilen lassen; weil Erkenntnis, als Bestim-
29 mung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem
Subjekte es auch sei) zusammenstimmen sollen, die einzige
Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt.

Die subjektive allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurteile, da sie, ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, stattfinden soll, kann nichts anderes als der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie untereinander, wie es zu einem *Erkenntnisse überhaupt* erforderlich ist, zusammenstimmen) sein; indem wir uns bewußt sind, daß dieses zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis ebensowohl für jedermann gelten und folglich allgemein mitteilbar sein müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntnis ist, die doch immer auf jenem Verhältnis als subjektiver Bedingung beruht.

Diese bloß subjektive (ästhetische) Beurteilung des Gegenstandes oder der Vorstellung, wodurch er gegeben wird, geht nun vor der Lust an demselben vorher und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen; auf jener Allgemeinheit aber der subjektiven Bedingungen der Beurteilung der Gegenstände gründet sich allein diese allgegemeine subjektive Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes, den wir schön nennen, verbinden.

Daß seinen Gemütszustand, selbst auch nur in Ansehung
der Erkenntnisvermögen, mitteilen zu können, eine Lust bei
sich führe, könnte man aus dem natürlichen Hange des Men-
30 schen zur Geselligkeit (empirisch und psychologisch) leichtlich
dartun. Das ist aber zu unserer Absicht nicht genug. Die
Lust, die wir fühlen, muten wir jedem anderen im Geschmacks-
urteile als notwendig zu, gleich als ob es für eine Beschaffen-
heit des Gegenstandes, die an ihm nach Begriffen bestimmt
ist, anzusehen wäre, wenn wir etwas schön nennen; da doch
Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjekts für sich

nichts ist. Die Erörterung dieser Frage aber müssen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen: ob und wie ästhetische Urteile a priori möglich sind, vorbehalten.

Jetzt beschäftigen wir uns noch mit der minderen Frage: auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte untereinander im Geschmacksurteile bewußt werden, ob ästhetisch durch den bloßen inneren Sinn und Empfindung, oder intellektuell durch das Bewußtsein unserer absichtlichen Tätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen.

Wäre die gegebene Vorstellung, welche das Geschmacksurteil veranlaßt, ein Begriff, welcher Verstand und Einbildungskraft in der Beurteilung des Gegenstandes zu einem Erkenntnisse des Objekts vereinigte, so wäre das Bewußtsein dieses Verhältnisses intellektuell (wie im objektiven Schematism der Urteilskraft, wovon die Kritik handelt). Aber das Urteil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Lust und Unlust gefällt, 31
mithin kein Geschmacksurteil. Nun bestimmt aber das Geschmacksurteil unabhängig von Begriffen das Objekt in Ansehung des Wohlgefallens und des Prädikats der Schönheit. Also kann jene subjektive Einheit des Verhältnisses sich nur durch Empfindung kenntlich machen. Die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes) zu bestimmter[a]), aber doch vermittelst des Anlasses der gegebenen Vorstellung einhelliger Tätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einem Erkenntnis überhaupt gehört, ist die Empfindung, deren allgemeine Mitteilbarkeit das Geschmacksurteil postuliert. Ein objektives Verhältnis kann zwar nur gedacht, aber, sofern es seinen Bedingungen nach subjektiv ist, doch in der Wirkung auf das Gemüt empfunden werden; und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnisvermögen überhaupt), ist auch kein anderes Bewußtsein desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemütskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich. Eine Vorstellung, die als einzeln und ohne Vergleichung mit anderen dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes überhaupt

---

a) 1. und 2. Aufl.: „unbestimmter“ (sc. begrifflich)

ausmacht, bringt die Erkenntnisvermögen in die proportionierte Stimmung, die wir zu allem Erkenntnisse fordern, und
32 daher auch für[a]) jedermann, der durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urteilen bestimmt ist (für jeden Menschen), gültig halten.

Aus dem zweiten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Drittes Moment

der Geschmacksurteile, nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird.

§ 10.

Von der Zweckmäßigkeit überhaupt.

Wenn man, was ein Zweck sei, nach seinen transzendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will: so ist Zweck[b]) der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts ist die Zweckmäßigkeit *(forma finalis)*. Wo also nicht etwa bloß das Erkenntnis von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung nur als durch einen Begriff von der letzteren möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck.
33 Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache und geht vor der letzteren vorher. Das Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu erhalten, kann hier im allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt; wogegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die, den Zustand der Vor-

---

a) 1. Aufl.: „als für"
b) Hartenstein: „der Zweck"

stellungen zu ihrem eigenen Gegenteile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen)[a]), den Grund enthält.

Das Begehrungsvermögen, sofern es nur durch Begriffe, d. i. der Vorstellung eines Zwecks gemäß zu handeln, bestimmbar ist, würde der Wille sein. Zweckmäßig aber heißt ein Objekt oder Gemütszustand oder eine Handlung auch, wenngleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht notwendig voraussetzt, bloß darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Kausalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursachen[b]) dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit nur, indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nötig durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmäßigkeit der Form 34
nach, auch ohne daß wir ihr einen Zweck (als die Materie des *nexus finalis*) zum Grunde legen, wenigstens beobachten und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken.

§ 11.

Das Geschmacksurteil hat nichts als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde.

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse als Bestimmungsgrund des Urteils über den Gegenstand der Lust bei sich. Also kann dem Geschmacksurteil kein subjektiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorstellung eines objektiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Prinzipien der Zweckverbindung, mithin kein Begriff des Guten kann das Geschmacksurteil bestimmen; weil es ein ästhetisches und kein Erkenntnisurteil ist, welches also keinen Begriff von der Beschaffenheit und inneren oder äußeren Möglichkeit des

---

a) „(sie abzuhalten oder wegzuschaffen)“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.

b) 1. Aufl.: „Ursache“

Gegenstandes durch diese oder jene Ursache, sondern bloß das Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft.

36 Nun ist dieses Verhältnis in der Bestimmung eines Gegenstandes als eines schönen mit dem Gefühle einer Lust verbunden, die durch das Geschmacksurteil zugleich als für jedermann gültig erklärt wird; folglich kann ebensowenig eine die Vorstellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorstellung von[a]) der Vollkommenheit des Gegenstandes und der Begriff des Guten den Bestimmungsgrund enthalten. Also kann nichts anderes als die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand *gegeben* wird, sofern wir uns ihrer bewußt sind, das Wohlgefallen, welches wir, ohne Begriff, als allgemein mitteilbar beurteilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils ausmachen.

§ 12.

Das Geschmacksurteil beruht auf Gründen a priori.

Die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust, als einer Wirkung, mit irgendeiner Vorstellung (Empfindung oder Begriff), als ihrer Ursache, a priori auszumachen, ist schlechterdings unmöglich; denn das wäre ein Kausalverhältnis[b]), welches (unter Gegenständen der Erfahrung) jederzeit nur[c]) a posteriori und vermittelst der Erfahrung selbst erkannt wer-
37 den kann. Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung (als eine besondere und eigentümliche Modifikation dieses Gefühls, welches weder mit der Lust noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will) von allgemeinen sittlichen Begriffen a priori abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überschreiten und eine Kausalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjekts beruhte, nämlich die der Freiheit, herbeirufen. Allein selbst da leiteten wir eigentlich nicht dieses *Gefühl* von der Idee des Sittlichen als Ursache her, sondern bloß die Willens-

a) „Vorstellung von" fehlt in der 1. Aufl.
b) 1. Aufl.: „ein besonderes Kausalverhältnis"
c) Kant: „nur jederzeit"; korr. Vorländer.

bestimmung wurde davon abgeleitet. Der Gemütszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus: welches letztere nur angenommen[a] werden müßte, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbestimmung durch das Gesetz vorherginge; da alsdann die Lust, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus diesem als einer bloßen Erkenntnis vergeblich würde abgeleitet werden.

Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urteile bewandt; nur daß sie hier bloß kontemplativ und ohne ein Interesse am Objekt zu bewirken, im moralischen Urteil hingegen praktisch ist. Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, 37
bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es einen[b] Bestimmungsgrund der Tätigkeit des Subjekts in Ansehung der Belebung der Erkenntniskräfte desselben, also eine innere Kausalität (welche zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein, mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteile enthält. Diese Lust ist auch auf keinerlei Weise praktisch, weder wie die aus dem pathologischen Grunde der Annehmlichkeit, noch die aus dem intellektuellen des vorgestellten Guten. Sie hat aber doch Kausalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu *erhalten*. Wir *weilen* bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert; welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist.

§ 13.

Das reine Geschmacksurteil ist von Reiz und Rührung unabhängig.

Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurteil und nimmt ihm seine Unparteilichkeit, vornehmlich, wenn es nicht, sowie

---

a) 1. Aufl.: „nur alsdenn angenommen“ usw.
b) Kant: „ein“; korr. Erdmann.

38 das Interesse der Vernunft, die Zweckmäßigkeit vor dem Gefühle der Lust voranschickt, sondern sie auf dieses[a] gründet; welches letztere allemal im ästhetischen Urteil über etwas, sofern es vergnügt oder schmerzt, geschieht. Daher Urteile, die so affiziert sind, auf allgemeingültiges Wohlgefallen entweder gar keinen oder soviel weniger Anspruch machen können, als sich von der gedachten Art Empfindungen unter den Bestimmungsgründen des Geschmacks befinden. Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der *Reize* und *Rührungen* zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maßstabe seines Beifalls macht.

Indes[b] werden Reize doch öfter nicht allein zur Schönheit (die doch eigentlich bloß die Form betreffen sollte) als Beitrag zum ästhetischen allgemeinen Wohlgefallen gezählt, sondern sie werden wohl gar an sich selbst für Schönheiten, mithin die Materie des Wohlgefallens für die Form ausgegeben; ein Mißverstand, der sich, so wie mancher andere, welcher doch noch immer etwas Wahres zum Grunde hat, durch sorgfältige Bestimmung dieser Begriffe heben läßt.

Ein Geschmacksurteil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben (ob sie sich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden lassen), welches also bloß die Zweckmäßigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein *reines Geschmacksurteil*.

39

§ 14.

Erläuterung durch Beispiele.

Ästhetische Urteile können, ebensowohl als theoretische (logische), in empirische und reine eingeteilt werden. Die ersteren sind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenstande oder von der Vorstellungsart desselben aussagen; jene sind Sinnenurteile (materiale ästhetische Urteile), diese (als formale)[c] allein eigentliche Geschmacksurteile.

Ein Geschmacksurteil ist also nur sofern rein, als kein bloß empirisches Wohlgefallen dem Bestimmungsgrunde desselben beigemischt wird. Dieses aber geschieht allemal, wenn

---

a) Kant: „diese"; korr. Windelband.
b) 1. und 2. Aufl.: „Indessen"
c) „(als formale)" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

Reiz oder Rührung einen Anteil an dem Urteile haben, wodurch etwas für schön erklärt werden soll.

Nun tun sich wieder manche Einwürfe hervor, die zuletzt den Reiz nicht bloß zum notwendigen Ingrediens der Schönheit, sondern wohl gar als für sich allein hinreichend, um schön genannt zu werden, vorspiegeln. Eine bloße Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein bloßer Ton (zum Unterschied vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den meisten an sich für schön erklärt; obzwar beide bloß die Materie der Vorstellungen, nämlich lediglich Empfindung zum Grunde zu haben scheinen und darum nur angenehm genannt zu werden verdienen[a]). Allein man wird doch zugleich 40
bemerken, daß die Empfindungen der Farbe sowohl als des Tons sich nur sofern für schön zu gelten berechtigt halten, als beide rein sind; welches eine Bestimmung ist, die schon die Form betrifft, und auch das einzige, was sich von diesen Vorstellungen mit Gewißheit allgemein mitteilen läßt: weil die Qualität der Empfindungen selbst nicht in allen Subjekten als einstimmig, und die Annehmlichkeit einer Farbe vorzüglich vor der anderen, oder des Tons eines musikalischen Instruments vor dem eines anderen sich schwerlich bei jedermann als auf solche[b]) Art beurteilt annehmen läßt.

Nimmt man mit Eulern[c]) an, daß die Farben gleichzeitig aufeinander folgende Schläge *(pulsus)* des Äthers, so wie Töne der im Schalle erschütterten Luft sind, und, was das Vornehmste ist, das Gemüt nicht bloß durch den Sinn die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, sondern auch durch die Reflexion das regelmäßige Spiel der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehme, woran ich doch gar nicht[d]) zweifle, so würden[e]) Farbe

---

a) 1. und 2. Aufl.: „verdienten“

b) 1. und 2. Aufl.: „gleiche“

c) Euler (Leonhard), berühmter deutscher Mathematiker und Physiker (1707—1783), wirkte lange an der Berliner, dann der Petersburger Akademie der Wissenschaften. Über seine philosophische Stellung vgl. meine Geschichte der Philosophie (3. Aufl.) II, 165.

d) 1. und 2. Aufl. haben: „gar sehr“. Windelband hat (Ak.-Ausg. V 527f.) durch ausführliche Zitate aus verschiedenen Schriften Kants wahrscheinlich gemacht, daß die Lesart der 3. Aufl. der tatsächlichen Ansicht des Philosophen entspricht. Vgl. jedoch Schöndörffer a. a. O. S. 16f. und E. v. Aster in Kantstudien XIV, 475f.

e) 1. und 2. Aufl.: „würde“

und Ton nicht bloße Empfindungen, sondern schon formale Bestimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derselben sein und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können.

Das Reine aber in einer einfachen Empfindungsart bedeutet, daß die Gleichförmigkeit derselben durch keine fremd-
41 artige Empfindung gestört und unterbrochen wird, und gehört bloß zur Form; weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart (ob und welche Farbe, oder ob und welchen[a]) Ton sie vorstelle) abstrahieren kann. Daher werden alle einfachen Farben, sofern sie rein sind, für schön gehalten; die gemischten haben diesen Vorzug nicht; eben darum, weil, da sie nicht einfach sind, man keinen Maßstab der Beurteilung hat, ob man sie rein oder unrein nennen solle.

Was aber die dem Gegenstande seiner Form wegen beigelegte Schönheit, sofern sie, wie man meint, durch Reiz wohl gar könnte erhöht werden, anlangt, so ist dies ein gemeiner und dem echten, unbestochenen, gründlichen Geschmacke sehr nachteiliger Irrtum; ob sich zwar allerdings neben der Schönheit auch noch Reize hinzufügen lassen, um das Gemüt durch die Vorstellung des Gegenstandes, außer dem trockenen Wohlgefallen, noch zu interessieren und so dem Geschmacke und dessen Kultur zur Anpreisung zu dienen, vornehmlich wenn er noch roh und ungeübt ist. Aber sie tun wirklich dem Geschmacksurteile Abbruch, wenn sie die Aufmerksamkeit als Beurteilungsgründe der Schönheit auf sich ziehen. Denn es ist so weit gefehlt, daß sie dazu beitrügen, daß sie vielmehr als Fremdlinge, nur sofern sie jene schöne Form nicht stören, wenn der Geschmack noch schwach und ungeübt ist, mit Nachsicht müssen aufgenommen werden.

42 In der Malerei, Bildhauerkunst, ja in allen bildenden Künsten, in der Baukunst, Gartenkunst, sofern sie schöne Künste sind, ist die Zeichnung das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloß, was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht. Die Farben, welche den Abriß illuminieren, gehören zum Reiz; den Gegenstand an sich können sie zwar für die Empfindung belebt[b]), aber nicht anschauungswürdig und

---

a) Kant „welcher"; korr. Erdmann.
b) 1. Aufl.: „beliebt"

schön machen; vielmehr werden sie durch das, was die schöne Form erfordert, mehrenteils gar sehr eingeschränkt, und selbst da, wo der Reiz zugelassen wird, durch die erstere[a] allein veredelt.

Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußeren sowohl als mittelbar auch des inneren) ist entweder *Gestalt* oder *Spiel*; im letzteren Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume: die Mimik und der Tanz), oder bloßes[b] Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der *Reiz* der Farben oder angenehmer Töne des Instruments kann hinzukommen, aber die *Zeichnung* in der ersten und die Komposition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurteils aus; und daß die Reinigkeit der Farben sowohl als der Töne oder auch die Mannigfaltigkeit derselben und ihre Abstechung zur Schönheit beizutragen scheint, will nicht soviel sagen, daß sie darum, weil sie für sich angenehm sind, gleichsam einen gleichartigen Zusatz zu dem Wohlgefallen an der Form abgeben, sondern weil sie diese letztere 43
nur genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen und überdem durch ihren Reiz die Vorstellung beleben, indem sie die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erhalten.[c]

Selbst was man *Zieraten* (Parerga)[d] nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandstück innerlich, sondern nur äußerlich als Zutat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrößert, tut dieses doch auch nur durch seine Form, wie Einfassungen der Gemälde oder[e] Gewänder an Statuen, oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierat nicht selbst in der schönen Form, ist er, wie der goldene Rahmen, bloß, um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen, angebracht, so heißt er alsdann *Schmuck* und tut der echten Schönheit Abbruch.

Rührung, eine Empfindung, wo Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stär-

a) 1. Aufl.: „durch die schöne Form“
b) „bloßes“ fehlt in der 1. Aufl.
c) 1. Aufl.: „und überdem durch ihren Reiz die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erheben.“
d) „(Parerga)“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.
e) „Einfassungen der Gemälde oder“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.

kerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden ist)[a] aber erfordert einen anderen Maßstab der Beurteilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt; und so hat ein reines Geschmacksurteil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urteils, zum Bestimmungsgrunde.

44 § 15.

Das Geschmacksurteil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig.

Die *objektive* Zweckmäßigkeit kann nur vermittelst der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen bestimmten Zweck, also nur durch einen Begriff erkannt werden. Hieraus allein schon erhellt, daß das Schöne, dessen Beurteilung eine bloß formale Zweckmäßigkeit, d. i. eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zum Grunde hat, von der Vorstellung des Guten ganz unabhängig sei, weil das letztere eine objektive Zweckmäßigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck, voraussetzt.

Die objektive Zweckmäßigkeit ist entweder die äußere, d. i. die *Nützlichkeit*, oder die innere, d. i. die *Vollkommenheit* des Gegenstandes. Daß das Wohlgefallen an einem Gegenstande, weshalb wir ihn schön nennen, nicht auf der Vorstellung seiner Nützlichkeit beruhen könne, ist aus beiden vorigen Hauptstücken hinreichend zu ersehen: weil es alsdann nicht ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenstande sein würde, welches letztere die wesentliche Bedingung des Urteils über Schönheit ist. Aber eine objektive innere Zweckmäßigkeit, d. i. Vollkommenheit, kommt dem Prädikate der Schönheit schon näher und ist daher auch von namhaften Philo-
45 sophen, doch mit dem Beisatze, *wenn sie verworren gedacht wird*, für einerlei mit der Schönheit gehalten worden. Es ist von der größten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geschmacks zu entscheiden, ob sich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflösen lasse.

Die objektive Zweckmäßigkeit zu beurteilen, bedürfen wir

---

a) „(mit welcher ... verbunden ist)“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.

jederzeit den Begriff eines Zwecks und (wenn jene Zweckmäßigkeit nicht eine äußere [Nützlichkeit], sondern eine innere sein soll) den Begriff eines inneren Zwecks, der den Grund der inneren Möglichkeit des Gegenstandes enthalte. So wie nun Zweck überhaupt dasjenige ist, dessen *Begriff* als der Grund der Möglichkeit des Gegenstandes selbst angesehen werden kann: so wird, um sich eine objektive Zweckmäßigkeit an einem Dinge vorzustellen, der Begriff von diesem, *was es für ein Ding sein solle*, vorangehen; und die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in demselben zu diesem Begriffe (welcher die Regel der Verbindung desselben an ihm gibt) ist die *qualitative Vollkommenheit* eines Dinges. Hiervon ist die *quantitative*, als die Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art, gänzlich unterschieden, und ein bloßer Größenbegriff (der Allheit); bei welchem, *was das Ding sein solle*, schon zum voraus als bestimmt gedacht und nur, ob *alles* dazu Erforderliche an ihm sei, gefragt wird. Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d. i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt, was es sein solle) gibt für sich ganz und gar keine objektive Zweckmäßig- 46
keit zu erkennen; weil, da von diesem Einen *als Zweck* (was das Ding sein solle) abstrahiert wird, nichts als die subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Gemüte des Anschauenden übrigbleibt, welche wohl eine gewisse Zweckmäßigkeit des Vorstellungszustandes im Subjekt, und in diesem eine Behaglichkeit desselben, eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufassen, aber keine Vollkommenheit irgendeines Objekts, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks gedacht wird, angibt. Wie z. B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Zirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich daß er etwa zum ländlichen Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit durch die bloße Form gegeben wird. Eine formale *objektive* Zweckmäßigkeit aber ohne Zweck, d. i. die bloße Form einer *Vollkommenheit* (ohne alle Materie und *Begriff* von dem, wozu[a]) zusammengestimmt wird, wenn es auch bloß die Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt wäre)[b]), sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch.

---

a) Erdmann: „womit“
b) „wenn es auch . . . wäre“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.

Nun ist das Geschmacksurteil ein ästhetisches Urteil, d. i.
ein solches, was auf subjektiven Gründen beruht, und dessen
Bestimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der eines
bestimmten Zwecks sein kann. Also wird durch die Schönheit,
als eine formale subjektive Zweckmäßigkeit, keineswegs eine
47 Vollkommenheit des Gegenstandes, als vorgeblich-formale,
gleichwohl aber doch objektive Zweckmäßigkeit gedacht; und
der Unterschied zwischen den Begriffen des Schönen und
Guten, als ob beide nur der logischen Form nach unterschie-
den, der[a]) erste bloß ein verworrener, der[a]) zweite ein deut-
licher Begriff der Vollkommenheit, sonst aber dem Inhalte
und Ursprunge nach einerlei wären, ist nichtig; weil alsdann
zwischen ihnen kein *spezifischer* Unterschied, sondern ein
Geschmacksurteil ebensowohl ein Erkenntnisurteil wäre, als
das Urteil, wodurch etwas für gut erklärt wird; so wie etwa
der gemeine Mann, wenn er sagt, daß der Betrug unrecht sei,
sein Urteil auf verworrene, der Philosoph auf deutliche, im
Grunde aber beide auf einerlei Vernunftprinzipien gründen.
Ich habe aber schon angeführt, daß ein ästhetisches Urteil
einzig[b]) in seiner Art sei, und schlechterdings kein Erkenntnis
(auch nicht ein verworrenes) vom Objekt gebe, welches letz-
tere nur durch ein logisches Urteil geschieht; da jenes hin-
gegen die Vorstellung, wodurch ein Objekt gegeben wird, le-
diglich auf das Subjekt bezieht und keine Beschaffenheit des
Gegenstandes, sondern nur die zweckmäßige Form in der Be-
stimmung[c]) der Vorstellungskräfte, die sich mit jenem be-
schäftigen, zu bemerken gibt. Das Urteil heißt auch eben
darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein
Begriff, sondern das Gefühl (des inneren Sinns) jener Einhel-
ligkeit im Spiele der Gemütskräfte ist, sofern sie nur[d]) emp-
48 funden werden kann. Dagegen, wenn man verworrene Be-
griffe und das objektive Urteil, das sie zum Grunde hat, ästhe-
tisch nennen wollte[e]), man einen Verstand haben würde, der
sinnlich urteilt, oder einen Sinn, der durch Begriffe seine Ob-
jekte vorstellt[f]), welches beides sich widerspricht[g]). Das Ver-

a) sc. Begriff; Kant: „die"
b) 1. und 2. Aufl.: „einig"
c) „in der Bestimmung" Zusatz der 2. und 3. Aufl.
d) 1. Aufl.: „die nur"
e) 1. und 2. Aufl.: „ästhetisch wollte nennen"
f) 1. und 2. Aufl.: „vorstellte"
g) „welches beides sich widerspricht" Zusatz der 2. u. 3. Aufl.

mögen der Begriffe, sie mögen verworren oder deutlich sein, ist der Verstand; und obgleich zum Geschmacksurteil, als ästhetischem Urteile, auch (wie zu allen Urteilen) Verstand gehört, so gehört er zu demselben doch nicht als Vermögen der Erkenntnis eines Gegenstandes, sondern als Vermögen der Bestimmung des Urteils[a]) und seiner Vorstellung (ohne Begriff) nach dem Verhältnis derselben auf das Subjekt und dessen inneres Gefühl, und zwar sofern dieses Urteil nach einer allgemeinen Regel möglich ist.

§ 16.

Das Geschmacksurteil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein.

Es gibt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit *(pulchritudo vaga)*, oder die bloß anhängende Schönheit *(pulchritudo adhaerens)*. Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Die Arten der ersteren[b]) heißen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges; die andere
wird, als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit), Ob- 49
jekten, die unter dem Begriffe eines besonderen Zwecks stehen, beigelegt.

Blumen sind freie Naturschönheiten. Was eine Blume für ein Ding sein soll, weiß außer dem Botaniker schwerlich sonst jemand[c]), und selbst dieser, der daran[d]) das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt, nimmt, wenn er darüber durch Geschmack urteilt, auf diesen Naturzweck keine Rücksicht. Es wird also keine Vollkommenheit von irgendeiner Art, keine innere Zweckmäßigkeit, auf welche sich die Zusammensetzung des Mannigfaltigen beziehe, diesem Urteile zum Grunde gelegt. Viele Vögel (der Papagei, der Kolibri[e]), der Paradiesvogel), eine Menge Schaltiere des Meeres sind für sich Schönheiten, die gar keinem nach Begriffen in Ansehung seines Zwecks be-

---

a) 1. und 2. Aufl.: „sondern der Bestimmung desselben"
b) 1. und 2. Aufl.: „Die ersteren"
c) 3. Aufl.: „niemand" (offenbar Druckfehler).
d) Erdmann: „darin"
e) Kant: „Colibrit"

stimmten Gegenstande zukommen, sondern frei und für sich gefallen. So bedeuten die Zeichnungen *à la grecque,* das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten usw. für sich nichts; sie stellen nichts vor, kein Objekt unter einem bestimmten Begriffe, und sind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasieren[a]) (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text zu derselben Art zählen.

In der Beurteilung einer freien Schönheit (der bloßen Form nach) ist das Geschmacksurteil rein. Es ist kein Begriff von irgendeinem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gege-
50 benen Objekte dienen, und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt; wodurch[b]) die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde.

Allein die Schönheit eines Menschen (und unter dieser Art die eines Mannes oder Weibes oder Kindes), die Schönheit eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Palast, Arsenal oder Gartenhaus) setzt einen Begriff vom Zwecke, welcher bestimmt, was das Ding sein soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit voraus[c]); und ist also adhärierende Schönheit. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurteils verhinderte, so tut die Verbindung des Guten (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst, nach seinem Zwecke, gut ist) mit der Schönheit der Reinigkeit desselben Abbruch.

Man würde vieles unmittelbar in der Anschauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche sein sollte; eine Gestalt mit allerlei Schnörkeln und leichten, doch regelmäßigen Zügen, wie die Neuseeländer mit ihrem Tätowieren tun, verschönern können, wenn es nur nicht ein Mensch wäre; und dieser könnte viel feinere Züge und einen gefälligeren sanfteren Umriß der Gesichtsbildung haben, wenn er nur nicht einen Mann oder gar einen kriegerischen vorstellen sollte.

51 Nun ist das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den inneren Zweck, der seine Möglich-

---

a) 1. Aufl.: „Phantasien", 2. Aufl.: „Phantasieen"
b) 1. Aufl.: „vorausgesetzt, daß dadurch"
c) „voraus" steht in der 1. und 2. Aufl. schon hinter „Zwecke".

keit bestimmt, ein auf einem Begriffe gegründetes Wohlgefallen[a]); das an der Schönheit aber ist ein solches, welches keinen Begriff voraussetzt, sondern mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht) wird, unmittelbar verbunden ist. Wenn nun das Geschmacksurteil in Ansehung des letzteren vom Zwecke in dem ersteren, als Vernunfturteile, abhängig gemacht und dadurch eingeschränkt wird, so ist jenes nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurteil.

Zwar gewinnt der Geschmack durch diese Verbindung des ästhetischen Wohlgefallens mit dem intellektuellen darin, daß er fixiert wird, und zwar nicht allgemein ist, ihm aber doch in Ansehung gewisser zweckmäßig bestimmter Objekte Regeln vorgeschrieben werden können.[b]) Diese sind aber alsdann auch keine Regeln des Geschmacks, sondern bloß der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes[c]) zum Instrument der Absicht in Ansehung des letzteren brauchbar wird, um diejenige Gemütsstimmung, die sich selbst erhält und von subjektiver allgemeiner Gültigkeit ist, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühsamen Vorsatz erhalten werden kann, aber objektiv allgemeingültig ist. Eigentlich aber
gewinnt weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch 52
die Schönheit durch die Vollkommenheit; sondern weil es nicht vermieden werden kann, wenn wir die Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objekte (in Ansehung dessen, was es sein soll) durch einen Begriff vergleichen, sie zugleich mit der Empfindung im Subjekte zusammenzuhalten, so gewinnt das gesamte Vermögen der Vorstellungskraft, wenn beide Gemütszustände zusammenstimmen.

Ein Geschmacksurteil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem inneren Zwecke nur alsdann rein sein, wenn der Urteilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte oder in seinem Urteile davon abstrahierte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmacksurteil fällte, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beur-

---

a) 1. Aufl.: „ein Wohlgefallen, das auf einem Begriffe gegründet ist“; „ein“ hinter „bestimmt“ hinzugesetzt von Erdmann.

b) 1. Aufl..: „und ist zwar nicht allgemein, doch können ihm in Ansehung . . . vorgeschrieben werden“.

c) 1. Aufl.: „jener“

teilte, dennoch von dem anderen, welcher die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet (auf den Zweck des Gegenstandes sieht), getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urteilen; der eine nach dem, was er vor den Sinnen, der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daß der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit halte[a]), der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurteil fälle.

53 § 17.

Vom Ideale der Schönheit.

Es kann keine objektive Geschmacksregel, welche durch Begriffe bestimmte, was schön sei, geben. Denn alles Urteil aus dieser Quelle ist ästhetisch; d. i. das Gefühl des Subjekts, und kein Begriff eines Objekts ist sein Bestimmungsgrund. Ein Prinzip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, zu suchen, ist eine fruchtlose Bemühung, weil, was gesucht wird, unmöglich und an sich selbst widersprechend ist. Die allgemeine Mitteilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Mißfallens), und zwar eine solche, die ohne Begriff stattfindet, die Einhelligkeit, soviel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände ist das empirische, wiewohl schwache und kaum zur Vermutung zureichende Kriterium der Abstammung eines so durch Beispiele bewährten Geschmacks von dem tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurteilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden.

Daher sieht man einige Produkte des Geschmacks als *exemplarisch* an; nicht als ob Geschmack könne erworben werden, indem er anderen nachahmt. Denn der Geschmack muß ein selbsteigenes Vermögen sein; wer aber ein Muster
54 nachahmt, zeigt sofern, als er es trifft, zwar Geschicklichkeit, aber nur Geschmack, sofern er dieses Muster selbst beurteilen

---

a) 1. Aufl.: „wende“

kann.*) Hieraus folgt aber, daß das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks eine bloße Idee sei, die jeder in sich selbst hervorbringen muß, und wonach er alles, was Objekt des Geschmacks, was Beispiel der Beurteilung durch Geschmack sei, und selbst den Geschmack von jedermann beurteilen muß. *Idee* bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und *Ideal* die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es wird aber bloß ein Ideal der Einbildungskraft sein, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft. — Wie gelangen wir 55
nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? A priori oder empirisch? Imgleichen: welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?

Zuerst ist wohl zu bemerken, daß die Schönheit, zu welcher ein Ideal gesucht werden soll, keine *vage*, sondern durch einen Begriff von objektiver Zweckmäßigkeit *fixierte* Schönheit sein, folglich keinem Objekte eines ganz reinen, sondern[a] zum Teil intellektuierten Geschmacksurteils angehören müsse. D. i. in welcher Art von Gründen der Beurteilung ein Ideal stattfinden soll, da muß irgendeine Idee der Vernunft nach

---

*) Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer toten und gelehrten Sprache abgefaßt sein; das erste, um nicht die Veränderung[b] erdulden zu müssen, welche die lebenden Sprachen[c] unvermeidlicher Weise trifft, daß edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet, und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden; das zweite, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem mutwilligen Wechsel der Mode unterworfen sei, sondern ihre unveränderliche Regel behält.[d]

---

a) Hinter „sondern" setzt Windelband der Deutlichkeit halber „dem eines" hinzu.

b) 1. und 2. Aufl.: „Veränderungen"

c) „Sprachen" fehlt in der 1. und 2. Aufl.

d) 1. und 2. Aufl.: „hat".

bestimmten Begriffen zum Grunde liegen, die a priori den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruht. Ein Ideal schöner Blumen, eines schönen Ameublements, einer schönen Aussicht läßt sich nicht denken. Aber auch von einer bestimmten Zwecken anhängenden Schönheit, z. B. einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume, schönen Garten usw. läßt sich kein Ideal vorstellen; vermutlich weil diese[a]) Zwecke durch ihren Begriff nicht genug bestimmt und fixiert sind, folglich die Zweckmäßigkeit beinahe so frei ist, als bei der vagen Schönheit. Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen, oder, wo er sie von der äußeren Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit
56 wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurteilen kann: dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit, sowie die Menschheit in seiner Person als Intelligenz des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig.

Hierzu gehören aber zwei Stücke: erstlich die ästhetische Normalidee, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmaß seiner Beurteilung, als eines[b]) zu einer besonderen Tierspezies gehörigen Dinges, vorstellt; zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung seiner[c]) Gestalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Die Normalidee muß ihre Elemente zur Gestalt eines Tiers von besonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die größte Zweckmäßigkeit in der Konstruktion der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaß der ästhetischen Beurteilung jedes einzelnen dieser Spezies tauglich wäre, das Bild, was gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im Ganzen, aber kein einzelnes abgesondert adäquat ist, liegt doch bloß in der Idee des[d]) Beurteilenden, welche aber, mit ihren Proportionen, als ästhetische Idee, in einem Musterbilde völlig *in concreto* dar-

a) Kant „die“; korr. Erdmann.
b) „eines“ fehlt in der 1. Aufl.
c) Kant: „einer“; korr. Erdmann.
d) 2. Aufl.: „der“

gestellt werden kann. Um, wie dieses zugehe, einigermaßen 57
begreiflich zu machen (denn wer kann der Natur ihr Geheimnis gänzlich ablocken?), wollen wir eine psychologische Erklärung versuchen.

Es ist anzumerken, daß auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, selbst von langer Zeit her zurückzurufen, sondern auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes aus einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten oder auch einer und derselben Art zu reproduzieren; ja auch, wenn das Gemüt es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuten nach wirklich, wenngleich nicht hinreichend zum Bewußtsein, ein Bild gleichsam[a]) auf das andere fallen zu lassen, und, durch die Kongruenz der mehreren von derselben Art, ein Mittleres herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen Maße dient. Jemand hat tausend erwachsene Mannspersonen gesehen. Will er nun über die vergleichungsweise zu schätzende Normalgröße urteilen, so läßt (meiner Meinung nach) die Einbildungskraft eine große Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tausend) aufeinander fallen; und wenn es mir erlaubt ist, hierbei die Analogie der optischen Darstellung anzuwenden, in dem[b]) Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb dem Umrisse, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminiert ist, da wird die *mittlere Größe* kenntlich, die sowohl der Höhe als Breite
nach von den äußersten Grenzen der größten und kleinsten 58
Staturen gleich weit entfernt ist. Und dies ist die Statur für einen schönen Mann. (Man könnte ebendasselbe mechanisch herausbekommen, wenn man alle tausend mäße, ihre Höhen unter sich nebst[c]) Breiten (und Dicken) für sich zusammen addierte, und die Summe durch tausend dividierte. Allein die Einbildungskraft tut eben dieses durch einen dynamischen Effekt, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des inneren Sinnes entspringt.) Wenn nun auf ähnliche Art für diesen mittleren Mann der mittlere Kopf, für diesen die mittlere Nase usw. gesucht wird, so liegt diese Gestalt der Normalidee des schönen Mannes in dem Lande, wo

a) 1. Aufl.: „zum Bewußtsein, zu reproduzieren, ein Bild gleichsam“ usw.
b) 1. Aufl.: „der“ (Raum)
c) 1. und 2. Aufl.: „und“

diese Vergleichung angestellt wird, zum Grunde[a]); daher ein Neger notwendig unter diesen empirischen Bedingungen[b]) eine andere Normalidee[c]) der Schönheit der Gestalt haben muß, als ein Weißer, der Chinese eine andere als der Europäer. Mit dem Muster eines schönen Pferdes oder Hundes (von gewisser Rasse) würde es ebenso gehen. — Diese *Normalidee* ist nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als *bestimmten Regeln*, abgeleitet; sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurteilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihrer[d]) Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem einzelnen völlig er-
59 reicht zu haben scheint. Sie ist keineswegs das ganze[e]) *Urbild der Schönheit* in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachläßliche[f]) Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die *Richtigkeit* in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man *Polyklets* berühmten *Doryphorus* nannte, die *Regel* (eben dazu konnte auch *Myrons* Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden). Sie kann eben darum auch nichts Spezifisch-Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht *Normalidee* für die Gattung. Ihre Darstellung gefällt auch nicht durch Schönheit, sondern bloß weil sie keiner Bedingung, unter welcher allein ein Ding dieser Gattung schön sein kann, widerspricht. Die Darstellung ist bloß schulgerecht.*)

*) Man wird finden, daß ein vollkommen regelmäßiges Gesicht, welches der Maler ihm zum Modell zu sitzen bitten möchte, gemeiniglich nichts sagt; weil es nichts Charakteristisches enthält, also mehr die Idee der Gattung als das Spezifische einer Person ausdrückt. Das Charakteristische von dieser Art, was übertrieben ist, d. i. welches der Normalidee (der Zweckmäßigkeit der Gattung) selbst Abbruch tut, heißt *Karikatur*. Auch zeigt die Erfahrung, daß jene ganz regelmäßigen Gesichter im Inneren

a) Statt „liegt zum Grunde“ hat die 1. Aufl.: „ist . . . die Normalidee“.

b) „unter diesen empirischen Bedingungen“ fehlt in der 1. Aufl.

c) 1. Aufl.: „ein anderes Ideal“

d) 1. und 2. Aufl.: „ihren“

e) „ganze“ fehlt in der 1. Aufl.

f) 1. und 2. Aufl.: „unnachlaßliche“

Von der *Normalidee* des Schönen ist doch noch das
Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der
menschlichen Gestalt aus schon angeführten Gründen er-
warten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Aus-
drucke des *Sittlichen*, ohne welches der Gegenstand nicht
allgemein und dazu positiv (nicht bloß negativ in einer schul- 60
gerechten Darstellung) gefallen würde. Der sichtbare Aus-
druck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen,
kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre
Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sitt-
lich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit ver-
knüpft, die Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe
usw. in körperlicher Äußerung (als Wirkung des Inneren)
gleichsam sichtbar zu machen: dazu gehören reine Ideen der
Vernunft und große Macht der Einbildungskraft in demjenigen
vereinigt, welcher sie nur beurteilen, viel mehr noch, wer sie
darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schön-
heit beweist sich darin, daß es keinem Sinnenreiz sich in das
Wohlgefallen an seinem Objekte zu mischen erlaubt, und den-
noch ein großes Interesse daran nehmen läßt; welches dann
beweist, daß die Beurteilung nach einem solchen Maßstabe 61
niemals rein ästhetisch sein könne, und die Beurteilung
nach einem Ideale der Schönheit kein bloßes Urteil des Ge-
schmacks sei.

Aus diesem dritten Momente geschlossene Erklärung des Schönen.

Schönheit ist Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird.*)

---

gemeiniglich auch nur einen mittelmäßigen Menschen verraten; vermutlich (wenn angenommen werden darf, daß die Natur im Äußeren die Proportionen des Inneren ausdrücke) deswegen: weil, wenn keine von den Gemütsanlagen über diejenige Proportion hervorstechend ist, die erfordert wird, bloß einen fehlerfreien Menschen auszumachen, nichts von dem, was man *Genie* nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältnissen der Gemütskräfte zum Vorteil einer einzigen abzugehen scheint.

*) Man könnte wider diese Erklärung als Instanz anführen, daß es Dinge gibt, an denen man eine zweckmäßige Form sieht, ohne an ihnen einen Zweck zu erkennen, z. B. die öfter aus alten

62 Viertes Moment

des Geschmacksurteils, nach der Modalität des Wohlgefallens an den Gegenständen.[a]

§ 18.

Was die Modalität eines Geschmacksurteils sei.

Von einer jeden Vorstellung kann ich sagen: wenigstens es sei *möglich*, daß sie (als Erkenntnis) mit einer Lust verbunden sei. Von dem, was ich *angenehm* nenne, sage ich, daß es in mir *wirklich* Lust bewirke. Vom *Schönen* aber denkt man sich, daß es eine *notwendige* Beziehung auf das Wohlgefallen habe. Diese Notwendigkeit nun ist von besonderer Art: nicht eine theoretische objektive Notwendigkeit, wo a priori erkannt werden kann, daß jedermann dieses Wohlgefallen an dem von mir schön genannten Gegenstande *fühlen werde*; auch nicht eine praktische, wo durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, welcher freihandelnden Wesen zur Regel dient, dieses Wohlgefallen die notwendige Folge eines objektiven Gesetzes ist und nichts anderes bedeutet, als daß man schlechterdings (ohne weitere Absicht) auf gewisse Art handeln solle. Sondern sie kann als Notwendigkeit, die in einem ästhetischen Urteile gedacht wird, nur *exemplarisch* genannt werden, d. i. eine Notwendigkeit der Beistimmung
63 *aller* zu einem Urteil, was wie ein[b] Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Da ein

---

Grabhügeln gezogenen, mit einem Loche als zu einem Hefte, versehenen steinernen Geräte; die, ob sie zwar in ihrer Gestalt deutlich eine Zweckmäßigkeit[c] verraten, für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwohl nicht für schön erklärt werden. Allein, daß man sie für ein Kunstwerk ansieht, ist schon genug, um gestehen zu müssen, daß man ihre Figur auf irgend eine Absicht und einen bestimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anschauung. Eine Blume hingegen, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmäßigkeit, die so, wie wir sie beurteilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

---

a) 1. und 2. Aufl.: „dem Gegenstande“.

b) „ein“ hinzugefügt von Erdmann; Windelband: „als Beispiel“

c) 1. und 2. Aufl.: „eine Zweckmäßigkeit deutlich“

ästhetisches Urteil kein objektives und Erkenntnisurteil ist, so kann diese Notwendigkeit nicht aus bestimmten Begriffen abgeleitet werden und ist also nicht apodiktisch. Viel weniger kann sie aus der Allgemeinheit der Erfahrung (von einer durchgängigen Einhelligkeit der Urteile über die Schönheit eines gewissen Gegenstandes) geschlossen werden. Denn nicht allein, daß die Erfahrung hierzu schwerlich hinreichend viele Belege schaffen würde, so läßt sich auf empirische Urteile kein Begriff der Notwendigkeit dieser Urteile gründen.

§ 19.

Die subjektive Notwendigkeit, die wir dem Geschmacksurteile beilegen, ist bedingt.

Das Geschmacksurteil sinnt jedermann Beistimmung an; und wer etwas für schön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle. Das Sollen im ästhetischen Urteile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurteilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen. Man wirbt um jedes anderen Beistimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein ist; auf welche Beistimmung[a]) man auch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig sub- 64
sumiert wäre.

§ 20.

Die Bedingung der Notwendigkeit, die ein Geschmacksurteil vorgibt, ist die Idee eines Gemeinsinnes.

Wenn Geschmacksurteile (gleich den Erkenntnisurteilen) ein bestimmtes objektives Prinzip hätten, so würde der, welcher sie nach dem letzteren fällt, auf unbedingte Notwendigkeit seines Urteils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Prinzip, wie die des bloßen Sinnengeschmacks, so würde man sich gar keine Notwendigkeit derselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie ein subjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder mißfalle. Ein solches Prinzip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen wer-

a) „Beistimmung" fehlt in der 1. Aufl.

den, welcher vom gemeinen Verstande, den man bisweilen auch Gemeinsinn (*sensus communis*) nennt, wesentlich unterschieden ist; indem letzterer nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nur als nach dunkel[a]) vorgestellten Prinzipien urteilt.

Also nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äußeren Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte
65 verstehen), nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurteil gefällt werden.

§ 21.

Ob man mit Grund einen Gemeinsinn voraussetzen könne.

Erkenntnisse und Urteile müssen sich, samt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mitteilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekt zu; sie wären insgesamt ein bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skeptizism verlangt. Sollen sich aber Erkenntnisse mitteilen lassen, so muß sich auch der Gemütszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntnis zu machen, allgemein mitteilen lassen; weil ohne diese, als subjektive Bedingung des Erkennens, das Erkenntnis als Wirkung nicht entspringen könnte. Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelst der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen, diese aber den Verstand zur Einheit desselben[b]) in Begriffen in Tätigkeit bringt. Aber diese Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden,
66 eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da sich nun

---

a) 1. Aufl.: „gemeiniglich nach ihnen, als nur dunkel“ usw.
b) sc. des Mannigfaltigen; Kant und die früheren Herausgeber: „derselben“. Die Akad.-Ausgabe folgt meinem Vorschlag.

diese Stimmung selbst muß allgemein mitteilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung), die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fußen, sondern als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muß.[a)]

§ 22.

Die Notwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurteil gedacht wird, ist eine subjektive Notwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objektiv vorgestellt wird.

In allen Urteilen, wodurch wir etwas für schön erklären, verstatten wir keinem, anderer Meinung zu sein; ohne gleichwohl unser Urteil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl 67
zu gründen, welches wir also nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen. Nun kann dieser Gemeinsinn zu diesem Behuf nicht auf der Erfahrung gegründet werden; denn er will zu Urteilen berechtigen, die ein Sollen enthalten; er sagt nicht, daß jedermann mit unserem Urteil übereinstimmen *werde*, sondern damit zusammenstimmen *solle*. Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urteil ich mein Geschmacksurteil hier als ein Beispiel angebe, und weswegen ich ihm *exemplarische* Gültigkeit beilege, eine bloße idealische Norm, unter deren Voraussetzung man ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmte, und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objekt für jedermann mit Recht zur Regel machen könnte: weil zwar das Prinzip nur subjektiv[b)], dennoch aber für subjektiv-allgemein (eine jedermann notwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verschiedener Urteilenden betrifft, gleich einem objektiven, allgemeine Beistimmung fordern könnte; wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumiert zu haben.

---

a) „muß" fehlt in der 2. und 3. Auflage.

b) sc. ist (was von Erdmann hinzugefügt wird); Windelband: „weil das Prinzip, zwar nur subjektiv"

Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird von uns wirklich vorausgesetzt; das beweist unsere Anmaßung, Geschmacksurteile zu fällen. Ob es in der Tat einen solchen Gemeinsinn als konstitutives Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Prinzip der Vernunft es
68 uns nur zum regulativen Prinzip mache, allererst einen Gemeinsinn zu höheren Zwecken in uns hervorzubringen; ob also Geschmack ein ursprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei, so daß ein Geschmacksurteil mit seiner Zumutung einer allgemeinen Beistimmung in der Tat nur eine Vernunftforderung sei, eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und das Sollen, d. i. die objektive Notwendigkeit des Zusammenfließens des Gefühls von jedermann mit jedes seinem besonderen, nur die Möglichkeit hierin einträchtig zu werden bedeute, und das Geschmacksurteil nur von Anwendung dieses Prinzips ein Beispiel aufstelle: das wollen und können wir hier noch nicht untersuchen, sondern haben für jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen, um[a]) sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen.

Aus dem vierten Moment gefolgerte Erklärung des[b]) Schönen.

Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik.

Wenn man das Resultat aus den obigen Zergliederungen zieht, so findet sich, daß alles auf den Begriff des Geschmacks herauslaufe[c]): daß er ein Beurteilungsvermögen eines Gegen-
69 standes in Beziehung auf die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft sei. Wenn nun im Geschmacksurteile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muß, so wird sie erstlich nicht reproduktiv, wie sie den Assoziations-

a) 1. und 2. Aufl.: „und“
b) 1. und 2. Aufl.: „vom“
c) Erdmann: „hinauslaufe“

gesetzen unterworfen ist, sondern als produktiv und selbsttätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen; und ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objekts gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so läßt sich doch noch wohl begreifen, daß der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der *Verstandesgesetzmäßigkeit* überhaupt entwerfen würde. Allein daß die *Einbildungskraft frei und doch von selbst gesetzmäßig* sei, d. i. daß sie eine Autonomie bei sich führe, ist ein Widerspruch. Der Verstand allein gibt das Gesetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem bestimmten Gesetze zu verfahren genötigt wird, so wird ihr Produkt, der Form nach, durch Begriffe bestimmt, wie es sein soll; aber alsdann ist das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, sondern am Guten (der Vollkommenheit, allenfalls bloß der formalen), und das Urteil ist kein Urteil durch Geschmack. Es wird also eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, und eine subjektive Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande ohne eine objektive, da die Vorstellung auf einen bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird, mit der freien Gesetzmäßigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt worden) und mit der Eigentümlichkeit eines Geschmacksurteils allein zusammen bestehen können.

Nun werden geometrisch-regelmäßige Gestalten, eine 70
Zirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel usw. von Kritikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden sie eben darum regelmäßig genannt, weil man sie nicht anders vorstellen kann als so, daß sie für bloße Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt (nach der sie allein möglich ist), angesehen werden. Eines von beiden muß also irrig sein: entweder jenes Urteil der Kritiker, gedachten Gestalten Schönheit beizulegen, oder das unsrige, welches Zweckmäßigkeit ohne Begriff zur Schönheit nötig findet.

Niemand wird leichtlich einen Menschen von Geschmack dazu nötig finden, um an einer Zirkelgestalt mehr Wohlge-

fallen als an einem kritzlichen Umrisse, an einem gleichseitigen und gleicheckigen Viereck mehr als einem schiefen, ungleichseitigen, gleichsam verkrüppelten zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verstand und gar kein Geschmack. Wo eine Absicht[a], z. B. die Größe eines Platzes zu beurteilen, oder das Verhältnis der Teile zueinander und zum Ganzen in einer Einteilung faßlich zu machen, wahrgenommen wird, da sind[b] regelmäßige Gestalten, und zwar die von der einfachsten Art, nötig; und das Wohlgefallen ruht nicht unmittelbar auf dem Anblicke der Gestalt, sondern der Brauchbarkeit derselben zu allerlei möglicher Absicht. Ein Zimmer, dessen Wände schiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von solcher Art, selbst alle Verletzung der Symmetrie, sowohl in der Gestalt der Tiere (z. B. einäugig zu sein) als der Gebäude oder der Blumenstücke, mißfällt, weil es zweckwidrig ist, nicht allein praktisch in Ansehung eines bestimmten Gebrauchs dieser Dinge, sondern auch für die Beurteilung in
70 allerlei möglicher Absicht; welches der Fall im Geschmacksurteile nicht ist, welches, wenn es rein ist, Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne Rücksicht auf den Gebrauch oder einen Zweck, mit der bloßen *Betrachtung* des Gegenstandes unmittelbar verbindet.

Die Regelmäßigkeit, die zum Begriffe von einem Gegenstande führt, ist zwar die unentbehrliche Bedingung *(conditio sine qua non)*, den Gegenstand in eine einzige Vorstellung zu fassen und das Mannigfaltige in der Form desselben zu bestimmen. Diese Bestimmung ist ein Zweck in Ansehung der Erkenntnis; und in Beziehung auf diese ist sie auch jederzeit mit Wohlgefallen (welches die Bewirkung einer jeden, auch bloß problematischen, Absicht begleitet) verbunden. Es ist aber alsdann bloß die Billigung der Auflösung, die einer Aufgabe Genüge tut, und nicht eine freie und unbestimmt-zweckmäßige Unterhaltung der Gemütskräfte mit dem, was wir schön nennen, und wobei der Verstand der Einbildungskraft, und nicht diese jenem zu Diensten ist.

An einem Dinge, das nur durch eine Absicht möglich ist, einem Gebäude, selbst einem Tier, muß die Regelmäßigkeit, die in der Symmetrie besteht, die Einheit der Anschauung aus-

---

a) 1. Aufl.: „Wo eine Absicht ist"
b) 1. Aufl.: „in einer Einteilung, da sind" usw.

drücken, welche den Begriff des Zwecks begleitet, und gehört mit zum Erkenntnisse. Aber wo nur ein freies Spiel der Vorstellungskräfte (doch unter der Bedingung, daß der Verstand dabei keinen Anstoß leide) unterhalten werden soll, in Lustgärten, Stubenverzierung, allerlei geschmackvollem Geräte u. dgl., wird die Regelmäßigkeit, die sich als Zwang ankündigt, soviel möglich vermieden; daher der englische Geschmack in Gärten, der Barockgeschmack an Möbeln[a]) die Freiheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt, und in dieser[b]) Absonderung von allem Zwange der Regel eben den Fall setzt, wo der Geschmack in Entwürfen der 72
Einbildungskraft seine größte Vollkommenheit zeigen kann.

Alles Steif-Regelmäßige (was der mathematischen Regelmäßigkeit nahe kommt) hat das Geschmackswidrige an sich: daß es keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung desselben gewährt, sondern, sofern es nicht ausdrücklich das Erkenntnis oder einen bestimmten praktischen Zweck zur Absicht hat, lange Weile macht. Dagegen ist das, womit Einbildungskraft ungesucht und zweckmäßig spielen kann, uns jederzeit neu, und man wird seines Anblicks nicht überdrüssig. Marsden[c]) in seiner Beschreibung von Sumatra macht die Anmerkung, daß die freien Schönheiten der Natur den Zuschauer daselbst überall umgeben und daher wenig Anziehendes mehr für ihn haben; dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, an denen sich dieses Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwischen sich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte; und schließt daraus, daß wilde, dem Anscheine nach regellose Schönheit nur dem zur Abwechslung gefalle, der sich an der regelmäßigen satt gesehen hat. Allein er durfte nur den Versuch machen, sich einen Tag bei seinem Pfeffergarten aufzuhalten, um inne zu werden: daß, wenn der Verstand durch die Regelmäßigkeit sich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, versetzt hat, ihn der Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft einen lästigen Zwang antue; wo-

---

a) 1. Aufl.: „Mobilien"
b) Erdmann: „diese"
c) **Marsden**, englischer Sprachforscher und Ethnologe (1754 bis 1836), verfaßte eine *History of Sumatra* (3. Aufl. London 1811); dieselbe Schrift hat Kant auch in der *Metaphysik der Sitten* benutzt (Phil. Bibl. 42, S. 125).

gegen die dort an Mannigfaltigkeiten bis zur Üppigkeit verschwenderische Natur, die keinem Zwange künstlicher Regeln unterworfen ist, seinem Geschmacke für beständig Nahrung geben könne. — Selbst der Gesang der Vögel, den wir unter keine musikalische Regel bringen können, scheint mehr
73 Freiheit und darum mehr für den Geschmack zu enthalten als selbst ein menschlicher Gesang, der nach allen Regeln der Tonkunst geführt wird; weil man des letzteren, wenn er oft und lange Zeit wiederholt wird, weit eher überdrüssig wird. Allein hier vertauschen wir vermutlich unsere Teilnehmung an der Lustigkeit eines kleinen beliebten Tierchens mit der Schönheit seines Gesanges, der, wenn er vom Menschen (wie dies mit dem Schlagen der Nachtigall bisweilen geschieht) ganz genau nachgeahmt wird, unserem Ohre ganz geschmacklos zu sein dünkt.

Noch sind schöne Gegenstände von schönen Aussichten auf Gegenstände (die öfter der Entfernung wegen nicht mehr deutlich erkannt werden können) zu unterscheiden. In den letzteren scheint der Geschmack nicht sowohl an dem, was die Einbildungskraft in diesem Felde *auffaßt*, als vielmehr an dem, was sie hierbei zu *dichten* Anlaß bekommt, d. i. an den eigentlichen Phantasien, womit sich das Gemüt unterhält, während[a]) es durch die Mannigfaltigkeit, auf die das Auge stößt, kontinuierlich erweckt wird, zu haften; so wie etwa bei dem Anblick der veränderlichen Gestalten eines Kaminfeuers oder eines rieselnden Baches, welche beide keine Schönheiten sind, aber doch für die Einbildungskraft einen Reiz bei sich führen, weil sie ihr freies Spiel unterhalten.

---

a) 1. und 2. Aufl.: „indessen daß“

Zweites Buch. 74

Analytik des Erhabenen.

§ 23.

Übergang von dem Beurteilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen.

Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, daß beides für sich selbst gefällt. Ferner darin, daß beides kein Sinnen- noch ein logisch-bestimmendes, sondern ein Reflexionsurteil voraussetzt; folglich das Wohlgefallen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem bestimmten Begriffe, wie das Wohlgefallen am Guten, hängt, gleichwohl aber doch auf Begriffe, obzwar unbestimmt welche, bezogen wird, mithin das Wohlgefallen an die bloße Darstellung oder das Vermögen derselben geknüpft ist, wodurch das Vermögen der Darstellung oder die Einbildungskraft bei einer gegebenen Anschauung mit dem *Vermögen der Begriffe* des Verstandes oder der Vernunft, als Beförderung der letzteren, in Einstimmung betrachtet wird. Daher sind auch beiderlei Urteile *einzelne* und doch sich für allgemeingültig in Ansehung jedes Subjekts ankündigende Urteile, ob sie zwar bloß auf das Gefühl der Lust und auf kein Erkenntnis des Gegenstandes Anspruch machen.

Allein es sind auch namhafte Unterschiede zwischen beiden 75
in die Augen fallend. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern *Unbegrenztheit* an ihm oder durch dessen Veranlassung vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird: so daß das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs genommen zu werden scheint. Also ist das Wohlgefallen dort mit der Vorstellung der Qua-

lität, hier aber der *Quantität* verbunden. Auch ist das letztere der Art nach von dem ersteren Wohlgefallen gar sehr unterschieden; indem diese (das Schöne)[a] directe ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen)[b] eine Lust ist, welche nur indirecte entspringt, nämlich so, daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergießung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist; und indem das Gemüt von dem Gegenstande nicht bloß angezogen, sondern wechselweise auch immer wieder abgestoßen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust, als viel-
76 mehr Bewunderung oder Achtung enthält[c], d. i. negative Lust genannt zu werden verdient.

Der wichtigste und innere Unterschied aber des Erhabenen vom Schönen ist wohl dieser: daß, wenn wir, wie billig, hier zuvörderst nur das Erhabene an Naturobjekten in Betrachtung ziehen (das der Kunst wird nämlich immer auf die Bedingungen der Übereinstimmung mit der Natur eingeschränkt), die Naturschönheit (die selbständige) eine Zweckmäßigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urteilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein scheint, bei sich führt[d]) und so an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht; hingegen[e] das, was in uns, ohne zu vernünfteln, bloß in der Auffassung, das Gefühl des Erhabenen erregt, der Form nach zwar[f] zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft erscheinen mag, aber[g] dennoch nur um desto erhabener zu sein geurteilt wird.

Man sieht aber hieraus sofort, daß wir uns überhaupt unrichtig ausdrücken, wenn wir irgendeinen *Gegenstand der*

---

a) „(das Schöne)“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.
b) „(das Gefühl des Erhabenen)“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.
c) „enthält“ fehlt in der 1. Aufl.
d) Kant: „führe“; korr. Windelband.
e) 1. und 2. Aufl.: „statt dessen“
f) 1. Aufl.: „gar“
g) „aber“ fehlt in der 1. Aufl.

Natur erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele
derselben schön nennen können; denn wie kann das mit einem
Ausdrucke des Beifalls bezeichnet werden, was an sich als
zweckwidrig aufgefaßt wird? Wir können nicht mehr sagen,
als daß der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit
tauglich sei, die im Gemüte angetroffen werden kann; denn
das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form ent- 77
halten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche,
obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist,
eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich dar-
stellen läßt, rege gemacht und ins Gemüt gerufen werden. So
kann der weite, durch Stürme empörte Ozean nicht erhaben
genannt werden. Sein Anblick ist gräßlich; und man muß das
Gemüt schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es
durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt wer-
den soll, welches selbst erhaben ist, indem das Gemüt die
Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweck-
mäßigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird.

Die selbständige Naturschönheit entdeckt uns eine Tech-
nik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren
Prinzip wir in unserem ganzen Verstandesvermögen nicht an-
treffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmäßigkeit,
respektiv auf den Gebrauch der Urteilskraft in Ansehung der
Erscheinungen, so daß diese nicht bloß als zur Natur in ihrem
zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Analogie mit
der Kunst[a] gehörig, beurteilt werden müssen. Sie erweitert
also wirklich zwar nicht unsere Erkenntnis der Naturobjekte,
aber doch unseren Begriff von der Natur, nämlich als bloßem
Mechanism, zu dem Begriff von ebenderselben als Kunst;
welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer
solchen Form einladet. Aber in dem, was wir an ihr erhaben 78
zu nennen pflegen, ist so gar[b] nichts, was auf besondere ob-
jektive Prinzipien und diesen gemäße Formen der Natur
führte, daß diese vielmehr in ihrem Chaos oder in ihrer wil-
desten, regellosesten Unordnung und Verwüstung, wenn sich[c]
nur Größe und Macht blicken läßt, die Ideen des Erhabenen
am meisten erregt. Daraus sehen wir, daß der Begriff des
Erhabenen der Natur bei weitem nicht so wichtig und an Fol-

a) 1. Aufl.: „sondern auch als Kunst“
b) Kant: „sogar“; korr. Hartenstein.
c) 1. Aufl.: „sie“

gerungen reichhaltig sei, als der des Schönen in derselben, und daß er überhaupt nichts Zweckmäßiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen *Gebrauche* ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns selbst fühlbar zu machen, anzeige. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber bloß in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren Erhabenheit hineinbringt; eine sehr nötige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmäßigkeit der *Natur* ganz abtrennt und aus der Theorie desselben einen bloßen Anhang zur ästhetischen Beurteilung der Zweckmäßigkeit der Natur macht, weil dadurch keine besondere Form in dieser vorgestellt, sondern nur ein zweckmäßiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht, entwickelt wird.

79 § 24.

Von der Einteilung einer Untersuchung des Gefühls des Erhabenen.

Was die Einteilung der Momente der ästhetischen Beurteilung der Gegenstände in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen betrifft, so wird die Analytik nach demselben Prinzip fortlaufen können, wie in der Zergliederung der Geschmacksurteile geschehen ist. Denn als Urteil der ästhetischen reflektierenden Urteilskraft, muß das Wohlgefallen am Erhabenen ebensowohl als am Schönen der *Quantität* nach allgemeingültig, der *Qualität* nach ohne *Interesse* sein[a]), der *Relation* nach subjektive Zweckmäßigkeit, und der *Modalität* nach die letztere als notwendig vorstellig machen. Hierin wird also die Methode von der im vorigen Abschnitte nicht abweichen; man müßte denn das für etwas rechnen, daß wir dort, wo das ästhetische Urteil die Form des Objekts betraf, von der Untersuchung der Qualität anfingen, hier aber bei der Formlosigkeit, welche dem, was wir erhaben nennen, zukommen kann, von der Quantität, als dem ersten Moment des ästhetischen Urteils über das Erhabene, anfangen werden; wozu aber der Grund aus dem vorhergehenden Paragraphen zu ersehen ist.

---

a) „sein" hinzugefügt von Erdmann.

Aber eine Einteilung hat die Analysis des Erhabenen nötig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die in das mathematisch- und in das dynamisch-Erhabene.

Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beur- 80
teilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüts als seinen Charakter bei sich führt, anstatt daß der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält; diese Bewegung aber als subjektiv zweckmäßig beurteilt werden soll (weil das Erhabene gefällt): so wird sie durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen, in beiderlei Beziehung aber die Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorstellung nur in Ansehung dieser Vermögen (ohne Zweck oder Interesse) beurteilt werden; da dann die erste, als eine mathematische, die zweite als dynamische Stimmung der Einbildungskraft dem Objekte beigelegt, und daher dieses auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgestellt wird.

A. Vom Mathematisch-Erhabenen.

§ 25.

Namenerklärung des Erhabenen.

Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist. Groß sein aber und eine Größe sein sind ganz verschiedene Begriffe *(magnitudo* und *quantitas).* Imgleichen schlechtweg *(simpliciter)* sagen, daß etwas groß sei, ist auch ganz etwas anderes, als sagen[a]), daß es schlechthin groß *(ab-* 81
solute, non comparative magnum) sei. Das letztere ist das, was über alle Vergleichung groß ist. — Was will nun aber der Ausdruck, daß etwas groß oder klein oder mittelmäßig sei, sagen? Ein reiner Verstandesbegriff ist es nicht, was dadurch bezeichnet wird; noch weniger[b]) eine Sinnenanschauung; und ebensowenig ein Vernunftbegriff, weil es[c]) gar kein Prinzip der Erkenntnis bei sich führt. Es[d]) muß

---

a) 1. und 2. Aufl.: „etwas anderes als zu sagen"
b) 1. Aufl.: „Ein reiner Verstandesbegriff ist er nicht; noch weniger"
c) Kant: „er"; korr. Erdmann.
d) 1. Aufl.: „Er"

also ein Begriff der Urteilskraft sein, oder von einem solchen abstammen und eine subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung in Beziehung auf die Urteilskraft zum Grunde legen. Daß etwas eine Größe *(quantum)* sei, läßt sich aus dem Dinge selbst, ohne alle Vergleichung mit anderen, erkennen; wenn nämlich Vielheit des Gleichartigen zusammen Eines ausmacht. Wie groß es aber sei, erfordert jederzeit etwas anderes, welches auch Größe ist, zu seinem Maße. Weil es aber in der Beurteilung der Größe nicht bloß auf die Vielheit (Zahl), sondern auch auf die Größe der Einheit (des Maßes) ankommt, und die Größe dieser letzteren[a]) immer wiederum etwas anderes als Maß bedarf, womit sie[b]) verglichen werden könne, so sehen wir, daß alle Größenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Größe, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern könne.

Wenn ich nun schlechtweg sage, daß etwas groß sei, so scheint es, daß ich gar keine Vergleichung im Sinne habe,
82 wenigstens mit keinem objektiven Maße, weil dadurch gar nicht bestimmt wird, wie groß der Gegenstand sei. Ob aber gleich der Maßstab der Vergleichung bloß subjektiv ist, so macht das Urteil nichtsdestoweniger auf allgemeine Beistimmung[c]) Anspruch; die Urteile: der Mann ist schön, und: er ist groß, schränken sich nicht bloß auf das urteilende Subjekt ein, sondern verlangen, gleich theoretischen Urteilen, jedermanns Beistimmung.

Weil aber in einem Urteile, wodurch etwas schlechtweg als groß bezeichnet wird, nicht bloß gesagt werden will, daß der Gegenstand eine Größe habe, sondern diese ihm zugleich vorzugsweise vor vielen anderen gleicher Art beigelegt wird, ohne doch diesen Vorzug bestimmt anzugeben: so wird demselben allerdings ein Maßstab zum Grunde gelegt, den man für jedermann als ebendenselben annehmen zu können voraussetzt, der aber zu keiner logischen (mathematisch-bestimmten), sondern nur ästhetischen Beurteilung der Größe brauchbar ist, weil er ein bloß subjektiv dem über Größe reflektierenden Urteile zum Grunde liegender Maßstab ist. Er mag übrigens empirisch sein, wie etwa die mittlere Größe der uns bekannten Menschen, Tiere von gewisser Art, Bäume, Häuser, Berge

a) 1. Aufl.: „dieser ihre Größe"
b) 1. Aufl.: „es"
c) Kant „Bestimmung"; korr. Hartenstein und Rosenkranz.

u. dgl., oder ein a priori gegebener Maßstab, der durch die Mängel des beurteilenden[a] Subjekts auf subjektive Bedingungen der Darstellung *in concreto* eingeschränkt ist; als im Praktischen: die Größe einer gewissen Tugend oder der öffentlichen Freiheit und Gerechtigkeit in einem Lande; oder im 83
Theoretischen: die Größe der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer gemachten Observation oder Messung u. dgl.

Hier ist nun merkwürdig, daß, wenn wir gleich am Objekte gar kein Interesse haben, d. i. die Existenz desselben uns gleichgültig ist, doch die bloße Größe desselben, selbst wenn es als formlos betrachtet wird, ein Wohlgefallen bei sich führen könne, das allgemein mitteilbar ist, mithin Bewußtsein einer subjektiven Zweckmäßigkeit im Gebrauche unserer Erkenntnisvermögen enthält[b]; aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Objekte, wie beim Schönen (weil es formlos sein kann), wo die reflektierende Urteilskraft sich in Beziehung auf das Erkenntnis überhaupt zweckmäßig gestimmt findet, sondern an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst.

Wenn wir (unter der obgenannten Einschränkung) von einem Gegenstande schlechtweg sagen: er sei groß, so ist dies kein mathematisch-bestimmendes, sondern ein bloßes Reflexionsurteil über die Vorstellung desselben, die für einen gewissen Gebrauch unserer Erkenntniskräfte in der Größenschätzung subjektiv zweckmäßig ist; und wir verbinden alsdann mit der Vorstellung jederzeit eine Art von Achtung, sowie mit dem, was wir schlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Übrigens geht die Beurteilung der Dinge als groß oder klein auf alles, selbst auf alle Beschaffenheiten derselben; daher wir selbst die Schönheit groß oder klein nennen; wovon 84
der Grund darin zu suchen ist, daß, was wir nach Vorschrift der Urteilskraft in der Anschauung nur immer darstellen (mithin ästhetisch vorstellen) mögen, insgesamt Erscheinung, mithin auch ein Quantum ist.

Wenn wir aber etwas nicht allein groß, sondern schlechthin, absolut, in aller Absicht (über alle Vergleichung) groß, d. i. erhaben nennen, so sieht man bald ein, daß wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Maßstab außer ihm, sondern bloß in ihm zu suchen verstatten. Es ist eine Größe, die bloß sich selber gleich ist. Daß das Erhabene also nicht in den

a) „beurteilenden" Zusatz der 2. und 3. Aufl.
b) Kant: „enthalte"; korr. Windelband.

Dingen der Natur, sondern allein in unseren Ideen zu suchen sei, folgt hieraus; in welchen es aber liege, muß für die Deduktion aufbehalten werden.

Die obige Erklärung kann auch so ausgedrückt werden: *Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist.* Hier sieht man leicht, daß nichts in der Natur gegeben werden könne, so groß als es auch von uns beurteilt werde, was nicht in einem anderen Verhältnisse betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte; und umgekehrt, nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleineren Maßstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgröße erweitern ließe. Die Teleskope[a]) haben uns die erstere, die Mikroskope[a]) die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also,
85 was Gegenstand der Sinnen sein kann, ist, auf diesen Fuß betrachtet, erhaben zu nennen. Aber eben darum, daß in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität als auf eine reelle[b]) Idee liegt, ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns; und der Gebrauch, den die Urteilskraft von gewissen Gegenständen zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicherweise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne ist schlechthin groß, gegen ihn aber jeder andere Gebrauch klein. Mithin ist die Geistesstimmung durch eine gewisse, die reflektierende Urteilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber das Objekt erhaben zu nennen.

Wir können also zu den vorigen Formeln der Erklärung des Erhabenen noch diese hinzutun: *Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.*

§ 26.

Von der Größenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist.

Die Größenschätzung durch Zahlbegriffe (oder deren Zeichen in der Algebra) ist mathematisch, die aber in der

---

a) 1. Aufl.: „Teleskopien — Mikroskopien“
b) 1. Aufl.: „als einer reellen“

bloßen Anschauung (nach dem Augenmaße) ist ästhetisch. Nun können wir zwar bestimmte Begriffe davon, wie groß 86
etwas sei, nur[a]) durch Zahlen (allenfalls Annäherungen durch ins Unendliche fortgehende Zahlenreihen) bekommen, deren Einheit das Maß ist; und sofern ist alle logische Größenschätzung mathematisch. Allein da die Größe des Maßes doch als bekannt angenommen werden muß, so würden, wenn diese nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maß sein müßte, mithin mathematisch geschätzt werden sollte, wir niemals ein erstes oder Grundmaß, mithin auch keinen bestimmten Begriff von einer gegebenen Größe haben können. Also muß die Schätzung der Größe des Grundmaßes bloß darin bestehen, daß man sie in einer Anschauung unmittelbar fassen und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann: d. i. alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch (d. i. subjektiv und nicht objektiv bestimmt).

Nun gibt es zwar für die mathematische Größenschätzung kein Größtes (denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche); aber für die ästhetische Größenschätzung gibt es allerdings ein Größtes, und von diesem sage ich, daß, wenn es als absolutes Maß, über das kein größeres subjektiv (dem beurteilenden Subjekt) möglich sei, beurteilt wird, es die Idee des Erhabenen bei sich führe und diejenige Rührung, welche keine mathematische Schätzung der Größen durch Zahlen (es 87
sei denn, soweit jenes ästhetische Grundmaß dabei in der Einbildungskraft lebendig erhalten wird) bewirken kann, hervorbringe; weil die letztere immer nur die relative Größe durch Vergleichung mit anderen gleicher Art, die erstere aber die Größe schlechthin, soweit das Gemüt sie in einer Anschauung fassen kann, darstellt.

Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maße oder als Einheit zur Größenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: Auffassung *(apprehensio)* und Zusammenfassung *(comprehensio aesthetica)*. Mit der Auffassung hat es keine Not, denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem

---

a) „nur" fehlt in der 1. Aufl.

Maximum, nämlich dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, daß die zuerst aufgefaßten Teilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indes daß diese zu Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite ebensoviel, als sie auf der anderen gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann.

Daraus läßt sich erklären, was Savary[a]) in seinen Nachrichten von Ägypten anmerkt, daß man den Pyramiden nicht sehr nahe kommen, ebensowenig als zu weit davon entfernt
88 sein müsse, um die ganze Rührung von ihrer Größe zu bekommen. Denn ist das letztere, so sind die Teile, die aufgefaßt werden (die Steine derselben übereinander), nur dunkel vorgestellt, und ihre Vorstellung tut keine Wirkung auf das ästhetische Urteil des Subjekts. Ist aber das erstere, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieser aber erlöschen immer zum Teil die ersteren, ehe die Einbildungskraft die letzteren aufgenommen hat, und die Zusammenfassung ist nie vollständig. — Ebendasselbe kann auch hinreichen, die Bestürzung oder Art von Verlegenheit, die, wie man erzählt, den Zuschauer in der St. Peterskirche in Rom beim ersten Eintritt anwandelt, zu erklären. Denn es ist hier ein Gefühl der Unangemessenheit seiner Einbildungskraft für die Ideen[c]) eines Ganzen, um sie darzustellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht und bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird.

Ich will jetzt noch nichts von dem Grunde dieses Wohlgefallens anführen, welches mit einer Vorstellung, wovon man es am wenigsten erwarten sollte, die nämlich uns die Unangemessenheit, folglich auch subjektive Unzweckmäßigkeit der Vorstellung für die Urteilskraft in der Größenschätzung merken läßt, verbunden ist; sondern bemerke nur, daß, wenn
89 das ästhetische Urteil rein (mit keinem teleologischen als Vernunfturteile vermischt)[b]) und daran ein der Kritik

a) Savary, Herzog von Rovigo (1774—1833), General und Polizeiminister Napoleons I., machte unter diesem die ägyptische Expedition mit.

b) Erdmann fügt hinzu: „ist"

c) Windelband: „Idee"

der *ästhetischen* Urteilskraft völlig anpassendes Beispiel gegeben werden soll, man nicht das Erhabene an Kunstprodukten (z. B. Gebäuden, Säulen usw.), wo ein menschlicher Zweck die Form sowohl als die Größe bestimmt, noch an Naturdingen, *deren Begriff schon einen bestimmten Zweck bei sich führt* (z. B. Tieren von bekannter Naturbestimmung), sondern an der rohen Natur (und an dieser sogar nur, sofern sie für sich keinen Reiz oder Rührung aus wirklicher Gefahr bei sich führt), bloß sofern sie Größe enthält, aufzeigen müsse. Denn in dieser Art der Vorstellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (noch was prächtig oder gräßlich) wäre; die Größe, die aufgefaßt wird, mag so weit angewachsen sein, als man will, wenn sie nur durch Einbildungskraft in ein Ganzes zusammengefaßt werden kann. *Ungeheuer* ist ein Gegenstand, wenn er durch seine Größe den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, vernichtet. *Kolossalisch* aber wird die bloße Darstellung eines Begriffs genannt, der[a] für alle Darstellung beinahe zu groß ist (an das relativ Ungeheure grenzt); weil der Zweck der Darstellung eines Begriffs dadurch, daß die Anschauung des Gegenstandes für unser Auffassungsvermögen beinahe zu groß ist, erschwert wird. — Ein reines Urteil über das Erhabene aber muß gar keinen Zweck des Objekts zum Bestimmungsgrunde 90
haben, wenn es ästhetisch und nicht mit irgendeinem Verstandes- oder Vernunfturteile vermengt sein soll.

* * *

Weil alles, was der bloß reflektierenden Urteilskraft ohne Interesse gefallen soll, in seiner Vorstellung subjektive und als solche allgemeingültige Zweckmäßigkeit bei sich führen muß, gleichwohl aber hier keine Zweckmäßigkeit der *Form* des Gegenstandes (wie beim Schönen) der Beurteilung zum Grunde liegt, so fragt sich: welches ist diese[b] subjektive Zweckmäßigkeit? und wodurch wird sie als Norm vorgeschrieben, um in der bloßen Größenschätzung, und zwar der, welche gar bis zur Unangemessenheit unseres Vermögens der Einbildungskraft in Darstellung des Begriffs von einer Größe

a) So von Kant im Druckfehlerverzeichnis der 1. Aufl. ausdrücklich verlangt. Trotzdem behalten 2. und 3. Aufl. das ursprüngliche „die“ bei.
b) Erdmann: „die“

getrieben worden, einen Grund zum allgemeingültigen Wohlgefallen abzugeben?

Die Einbildungskraft schreitet in der Zusammenfassung[a]), die zur Größenvorstellung erforderlich ist, von selbst, ohne daß ihr etwas hinderlich wäre, ins Unendliche fort; der Verstand aber leitet sie durch Zahlbegriffe, wozu jene das Schema hergeben muß; und in diesem Verfahren, als zur logischen Größenschätzung gehörig, ist zwar etwas objektiv Zweckmäßiges nach dem Begriffe von einem Zwecke (dergleichen jede Ausmessung ist), aber nichts für die ästhetische Urteilskraft Zweckmäßiges und Gefallendes. Es ist auch in dieser
91 absichtlichen Zweckmäßigkeit nichts, was die Größe des Maßes, mithin der Zusammenfassung des Vielen in eine Anschauung, bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft und so weit, wie diese in Darstellungen nur immer reichen mag, zu treiben nötigte. Denn in der Verstandesschätzung der Größen (der Arithmetik) kommt man ebenso weit, ob man die Zusammenfassung der Einheiten bis zur Zahl 10 (in der Dekadik) oder nur bis 4 (in der Tetraktik) treibt; die weitere Größenerzeugung aber im Zusammensetzen[b]), oder, wenn das Quantum in der Anschauung gegeben ist, im Auffassen, bloß progressiv (nicht komprehensiv) nach einem angenommenen Progressionsprinzip verrichtet. Der Verstand wird in dieser mathematischen Größenschätzung ebensogut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit eine Größe, die man in einem Blick fassen kann, z. B. einen Fuß oder Rute, oder ob sie eine deutsche Meile oder gar einen Erddurchmesser, deren Auffassung zwar, aber nicht die Zusammenfassung in eine Anschauung der Einbildungskraft (nicht durch die *comprehensio aesthetica*, obzwar gar wohl durch *comprehensio logica* in einen Zahlbegriff) möglich ist, wähle. In beiden Fällen geht die logische Größenschätzung ungehindert ins Unendliche.

Nun aber hört das Gemüt in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Größen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefaßt werden können, gleichwohl aber
92 (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurteilt

---

a) Kant: „Zusammensetzung", korr. Erdmann (weil so auch sonst bei Kant in diesem und dem folgenden §).

b) Erdmann: „Zusammenfassen"

werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung und für alle jene Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt, und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich dasselbe (in dem Urteile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken.

Das Unendliche aber ist schlechthin (nicht bloß komparativ) groß. Mit diesem verglichen, ist alles andere (von derselben Art Größen) klein. Aber, was das Vornehmste ist, es als ein Ganzes auch nur denken zu können, zeigt ein Vermögen des Gemüts an, welches allen Maßstab der Sinne übertrifft. Denn dazu würde eine Zusammenfassung erfordert werden, welche einen Maßstab als Einheit lieferte, der zum Unendlichen ein bestimmtes, in Zahlen angebliches Verhältnis hätte; welches unmöglich ist. Das gegebene Unendliche[a] aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der
Sinnenwelt in der reinen intellektuellen Größenschätzung 93
unter einem Begriffe ganz zusammengefaßt, obzwar es in der mathematischen durch Zahlbegriffe nie ganz gedacht werden kann. Selbst ein Vermögen, sich das Unendliche der übersinnlichen Anschauung als (in seinem intelligibelen Substrat) gegeben denken zu können, übertrifft allen Maßstab der Sinnlichkeit, und ist über alle Vergleichung selbst mit dem Vermögen der mathematischen Schätzung groß; freilich wohl nicht in theoretischer Absicht zum Behuf des Erkenntnisvermögens, aber doch als Erweiterung des Gemüts, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der praktischen) Absicht zu überschreiten sich vermögend fühlt.

Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt. Dieses letztere kann nun nicht anders geschehen als durch die Unangemessenheit selbst der größten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Größenschätzung eines Gegen-

a) 1. Aufl.: „Das Unendliche“

standes. Nun ist aber für die mathematische Größenschätzung die Einbildungskraft jedem Gegenstande gewachsen, um für dieselbe ein hinlängliches Maß zu geben, weil die Zahlbegriffe des Verstandes, durch Progression, jedes Maß einer jeden gegebenen Größe[a]) angemessen machen können. Also muß es die *ästhetische* Größenschätzung sein, in welcher die Bestrebung zur Zusammenfassung, die[b]) das Vermögen der Einbildungskraft überschreitet, die progressive Auffassung in ein
94 Ganzes der Anschauung zu begreifen, gefühlt und dabei zugleich die Unangemessenheit dieses im Fortschreiten unbegrenzten Vermögens wahrgenommen wird, ein mit dem mindesten Aufwande des Verstandes zur Größenschätzung taugliches Grundmaß zu fassen und zur Größenschätzung zu gebrauchen. Nun ist das eigentliche unveränderliche Grundmaß der Natur das absolute Ganze derselben, welches bei ihr, als Erscheinung, zusammengefaßte Unendlichkeit ist. Da aber dieses Grundmaß ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende), so muß diejenige Größe eines Naturobjekts, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (welches ihr und zugleich unserem Vermögen zu denken zum Grunde liegt) führen, welches über allen Maßstab der Sinne groß ist, und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemütsstimmung in Schätzung desselben als *erhaben* beurteilen läßt.

Also, gleichwie die ästhetische Urteilskraft in Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den *Verstand* bezieht, um mit dessen *Begriffen* überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen, so bezieht sie[c]) dasselbe Vermögen in Beurteilung eines Dinges als erhabenen[d]) auf die *Vernunft*, um zu deren *Ideen* (unbestimmt welchen) subjektiv übereinzustimmen, d. i. eine Ge-
95 mütsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäß und mit ihr verträglich ist, die der Einfluß bestimmter Ideen (praktischer) auf das Gefühl bewirken würde.

Man sieht hieraus auch, daß die wahre Erhabenheit nur

a) 1. Aufl.: „einer jeden Größe“
b) „die“ Zusatz Windelbands.
c) So die 1. Aufl., 2. und 3. Aufl.: „sich“
d) Kant: „Erhabenen“; korr. Vorländer.

im Gemüte des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekte, dessen Beurteilung diese Stimmung desselben veranlaßt, müsse gesucht werden. Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung übereinander getürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See usw. erhaben nennen? Aber das Gemüt fühlt sich in seiner eigenen Beurteilung gehoben, wenn es, indem es sich[a] in der Betrachtung derselben, ohne Rücksicht auf ihre Form, der Einbildungskraft und einer, obschon ganz ohne bestimmten Zweck damit in Verbindung gesetzten, jene bloß erweiternden Vernunft überläßt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen unangemessen[b] findet.[c]

Beispiele vom Mathematisch-Erhabenen der Natur in der bloßen Anschauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht sowohl ein größerer Zahlbegriff, als vielmehr große Einheit als Maß (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Mannshöhe schätzen, gibt allenfalls einen Maßstab für einen Berg; und wenn dieser etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmesser ausdrückt, dienen, um den letzteren anschaulich zu machen; der Erddurchmesser für das uns bekannte Planetensystem; dieses für das der Milch- 96
straße; und die unermeßliche[d] Menge solcher Milchstraßensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermutlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen, lassen[e] uns hier keine Grenzen erwarten. Nun liegt das Erhabene bei der ästhetischen Beurteilung eines so unermeßlichen Ganzen nicht sowohl in der Größe der Zahl als darin, daß wir im Fortschritte immer auf desto größere Einheiten gelangen; wozu die systematische Abteilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Große in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Vernunft, wenn sie ihnen eine[f] angemessene Darstellung verschaffen soll, verschwindend vorstellt.

---

a) 1. Aufl.: „wenn es sich in der Betrachtung"; in der 2. und 3. Aufl. steht grammatisch unrichtig: „wenn, indem"

b) 3. Aufl.: „angemessen" (Druckfehler).

c) 1. Aufl.: „befindet"

d) 1. und 2. Aufl.: „der unermeßlichen"

e) Hartenstein: „läßt"

f) Kant: „eine ihnen"; korr. Erdmann.

§ 27.

Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurteilung des Erhabenen.

Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, *die für uns Gesetz ist*, ist **Achtung**. Nun ist die Idee der Zusammenfassung einer jeden Erscheinung, die uns gegeben werden mag, in die Anschauung eines Ganzen eine solche, welche uns durch ein Gesetz der Vernunft auferlegt ist, die kein anderes bestimmtes, für jedermann
97 gültiges und unveränderliches[a]) Maß erkennt, als das Absolut-Ganze. Unsere Einbildungskraft aber beweist, selbst in ihrer größten Anstrengung, in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit, doch aber zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetze. Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Objekt, statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.

Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung zu der Schätzung durch die Vernunft[b]); und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit[c]) Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist. Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für
98 uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen; und was das Gefühl dieser übersinn-

a) 1. Aufl.: veränderliches"
b) 1. Aufl.: „Größenschätzung für die durch die Vernunft"
c) 1. Aufl.: „zu"

lichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu[a]) jenem Gesetze zusammen. Nun ist die größte Bestrebung der Einbildungskraft in Darstellung der Einheit für die Größenschätzung eine Beziehung auf etwas Absolut-Großes, folglich auch eine Beziehung auf das Gesetz der Vernunft, dieses allein zum obersten Maß der Größen anzunehmen. Also ist die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maßstabes zur Größenschätzung der Vernunft eine Übereinstimmung mit Gesetzen derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmäßig, mithin Lust ist, jeden Maßstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft[b]) unangemessen[c]) zu finden.

Das Gemüt fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt: da es in dem ästhetischen Urteile über das Schöne derselben in ruhiger Kontemplation ist. Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i. mit einem schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen ebendesselben Objekts. Das Überschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmäßig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen; mit- 99
hin in eben dem Maße wiederum anziehend, als es für die bloße Sinnlichkeit abstoßend war. Das Urteil selber bleibt aber hierbei immer nur ästhetisch, weil es, ohne einen bestimmten Begriff vom Objekte zum Grunde zu haben, bloß das subjektive Spiel der Gemütskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) selbst durch ihren Kontrast als harmonisch vorstellt. Denn so wie Einbildungskraft und Verstand in der Beurteilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und Vernunft hier[d]) durch ihren Widerstreit subjektive Zweckmäßigkeit der Gemütskräfte hervor: nämlich ein Gefühl, daß wir reine selbständige Vernunft haben, oder[e])

a) Erdmann: „mit“
b) Kant: „des Verstandes“; korr. Erdmann.
c) 3. Aufl.: „angemessen“ (Druckfehler)
d) „hier“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.
e) „oder“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.

ein Vermögen der Größenschätzung, dessen Vorzüglichkeit durch nichts anschaulich gemacht werden kann als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Größen (sinnlicher Gegenstände) selbst unbegrenzt ist.

Messung eines Raums (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objektive Bewegung in der Einbildung und ein Progressus; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Sukzessiv-Aufgefaßten in einen Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das *Zugleichsein* anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge
100 eine Bedingung des inneren Sinnes und einer[a]) Anschauung ist) eine subjektive Bewegung der Einbildungskraft, wodurch sie dem inneren Sinne Gewalt antut, die desto merklicher sein muß, je größer das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfaßt. Die Bestrebung also, ein Maß für Größen in eine einzelne Anschauung aufzunehmen, welches aufzufassen merkliche Zeit erfordert, ist eine Vorstellungsart, welche, subjektiv betrachtet, zweckwidrig, objektiv aber zur[b]) Größenschätzung erforderlich, mithin zweckmäßig ist; wobei aber doch ebendieselbe Gewalt, die dem Subjekte durch die Einbildungskraft widerfährt, *für die ganze Bestimmung* des Gemüts als zweckmäßig beurteilt wird.

Die *Qualität* des Gefühls des Erhabenen ist, daß sie[c]) ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darin doch zugleich als zweckmäßig vorgestellt wird; welches dadurch möglich ist, daß das eigene Unvermögen das Bewußtsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjekts entdeckt, und das Gemüt das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurteilen kann.

In der logischen Größenschätzung ward die Unmöglichkeit, durch den Progressus der Messung der Dinge der Sinnenwelt in Zeit und Raum jemals zur absoluten Totalität zu gelangen, für objektiv, d. i. eine Unmöglichkeit, das Unendliche

---

a) Erdmann: „einer jeden"
b) „als" vor „zur" gestrichen von Erdmann.
c) besser wohl: „es" (sc. das Gefühl des Erh.)

als ganz gegeben[a]) zu *denken*, und nicht als bloß subjektiv,
d. i. als Unvermögen, es zu *fassen*, erkannt; weil da auf den 101
Grad der Zusammenfassung in eine Anschauung als Maß gar nicht gesehen wird, sondern alles auf einen Zahlbegriff ankommt. Allein in einer ästhetischen Größenschätzung muß der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden, und die Komprehension der Einbildungskraft zur Einheit des Maßes (mithin mit Vermeidung der Begriffe von einem Gesetze der sukzessiven Erzeugung der Größenbegriffe) ist allein für sie zweckmäßig. — Wenn nun eine Größe beinahe das Äußerste[b]) unseres Vermögens der Zusammenfassung in eine Anschauung erreicht, und die Einbildungskraft doch durch Zahlgrößen (für die wir uns unseres Vermögens als unbegrenzt bewußt sind) zur ästhetischen Zusammenfassung in eine größere Einheit aufgefordert wird, so fühlen wir uns im Gemüt als ästhetisch in Grenzen eingeschlossen; aber die Unlust wird doch in Hinsicht auf die notwendige Erweiterung der Einbildungskraft zur Angemessenheit mit dem, was in unserem Vermögen der Vernunft unbegrenzt ist, nämlich der Idee des absoluten Ganzen, mithin die Unzweckmäßigkeit des Vermögens der Einbildungskraft für Vernunftideen und deren Erweckung doch[c]) als zweckmäßig vorgestellt. Eben dadurch wird aber das ästhetische Urteil selbst subjektiv-zweckmäßig für die Vernunft als Quell der Ideen, d. i. einer solchen intellektuellen
Zusammenfassung, für die alle ästhetische klein ist, und der 102
Gegenstand wird als erhaben mit einer Lust aufgenommen, die nur vermittelst einer Unlust möglich ist.

B. Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur.

§ 28.

Von der Natur als einer Macht.

Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. Ebendieselbe heißt eine *Gewalt*, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, über-

---

a) So die 1. Aufl. und Erdmann; 2. und 3. Auflage: „als bloß gegeben", Windelband: „als gegeben"
b) 3. Aufl.: „Äußere" (Druckfehler)
c) 1. und 2. Aufl. stellen „doch" vor „für Vernunftideen".

legen ist. Die Natur im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist *dynamisch-erhaben*.

Wenn von uns die Natur dynamisch als erhaben beurteilt werden soll, so muß sie als Furcht erregend vorgestellt werden (obgleich nicht umgekehrt jeder Furcht erregende Gegenstand in unserem ästhetischen Urteile erhaben gefunden wird). Denn in der ästhetischen Beurteilung (ohne Begriff) kann die Überlegenheit über Hindernisse nur nach der Größe des Widerstandes beurteilt werden. Nun ist aber das, welchem[a] wir zu widerstehen bestrebt sind, ein Übel, und wenn wir unser Vermögen demselben nicht gewachsen finden, ein Gegenstand der Furcht. Also kann für die ästhetische Urteilskraft die Natur nur sofern als Macht, mithin dynamisch-erhaben gelten,
103 sofern sie als Gegenstand der Furcht betrachtet wird.

Man kann aber einen Gegenstand als *furchtbar* betrachten, ohne sich *vor* ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich so beurteilen, daß wir uns bloß den Fall *denken*, da wir ihm etwa Widerstand tun wollten, und daß alsdann aller Widerstand bei weitem vergeblich sein würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne sich vor ihm zu fürchten, weil er ihm und seinen Geboten widerstehen zu wollen, sich als keinen von *ihm* besorglichen Fall denkt. Aber auf jeden solchen Fall, den er als an sich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn[b] als furchtbar.

Wer sich fürchtet, kann über das Erhabene der Natur gar nicht urteilen, so wenig als der, welcher durch Neigung und Appetit eingenommen ist, über das Schöne. Jener[c] flieht den Anblick eines Gegenstandes, der ihm Scheu einjagt; und es ist unmöglich, an einem Schrecken, der ernstlich gemeint wäre, Wohlgefallen zu finden. Daher ist die Annehmlichkeit aus dem Aufhören einer Beschwerde das *Frohsein*. Dieses aber, wegen der Befreiung von einer Gefahr, ist ein Frohsein mit dem Vorsatze, sich derselben nie mehr auszusetzen; ja man mag an jene Empfindung nicht einmal gerne zurückdenken, weit gefehlt, daß man die Gelegenheit dazu selbst aufsuchen sollte.

---

a) 1. und 2. Aufl.: „dem“
b) 3. Aufl.: „Ihn“
c) 1. Aufl.: „Er“

Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am 104
Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.

Denn so wie wir zwar an der Unermeßlichkeit der Natur und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens, einen der ästhetischen Größenschätzung ihres Gebiets proportionierten Maßstab zu nehmen, unsere eigene Einschränkung, gleichwohl aber doch auch an unserem Vernunftvermögen zugleich einen anderen nicht-sinnlichen Maßstab, welcher jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den alles in der Natur klein ist, mithin in unserem Gemüte eine Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit fanden: so gibt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische[a]) Ohnmacht zu erkennen, aber 105
entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschlichkeit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte. Auf solche Weise wird die Natur in unserem ästhetischen Urteile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurteilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben), als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet

a) „physische" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

doch für keine solche[a]) Gewalt anzusehen[b]), unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsere höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann.

Diese Selbstschätzung verliert dadurch nichts, daß wir uns sicher sehen müssen, um dieses begeisternde Wohlgefallen zu empfinden; mithin, weil es mit der Gefahr nicht Ernst ist, es
106 auch (wie es scheinen möchte) mit der Erhabenheit unseres Geistesvermögens ebensowenig Ernst sein möchte. Denn das Wohlgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende Bestimmung unseres Vermögens, so wie die Anlage zu demselben in unserer Natur ist; indessen daß die Entwickelung und Übung desselben uns überlassen und obliegend bleibt.[c]) Und hierin ist Wahrheit, so sehr sich auch der Mensch, wenn er seine Reflexion bis dahin erstreckt, seiner gegenwärtigen wirklichen Ohnmacht bewußt sein mag.

Dieses Prinzip scheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein ästhetisches Urteil überschwenglich zu sein; allein die Beobachtung des Menschen beweist das Gegenteil, und daß es den gemeinsten Beurteilungen zum Grunde liegen kann, ob man sich gleich desselben nicht immer bewußt ist. Denn was ist das, was selbst dem Wilden ein Gegenstand der größten Bewunderung ist? Ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Überlegung rüstig zu Werke geht. Auch im allergesittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur daß man noch dazu verlangt, daß er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmut, Mitleid und selbst geziemende Sorgfalt für seine eigene Person beweise: eben darum, weil daran die Unbezwinglichkeit seines Gemüts durch Gefahr erkannt wird. Daher mag man noch soviel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem
107 Feldherrn über die Vorzüglichkeit der Achtung, die einer vor dem anderen verdient, streiten; das ästhetische Urteil ent-

---

a) „solche" fehlt in der 1. Aufl.
b) Kant: „ansehen"; korr. Erdmann.
c) 1. Aufl.: „ist"

scheidet für den letzteren. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können; dahingegen ein langer Frieden den bloßen Handelsgeist[a]), mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.

Wider diese Auflösung des Begriffs des Erhabenen, sofern dieses der Macht beigelegt wird, scheint zu streiten, daß wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u. dgl. als im Zorn, zugleich aber auch in seiner Erhabenheit sich darstellend vorstellig zu machen pflegen, wobei doch die Einbildung einer Überlegenheit unseres Gemüts über die Wirkungen und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht Torheit und Frevel zugleich sein würde. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemütsstimmung zu sein, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt, und auch gewöhnlichermaßen mit der Idee desselben bei dergleichen
Naturbegebenheit verbunden zu sein pflegt. In der Religion 108
überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirschten angstvollen Gebärden und Stimmen das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu sein, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein diese Gemütsstimmung ist auch bei weitem nicht mit der Idee der *Erhabenheit* einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und notwendig verbunden. Der Mensch, der sich wirklich fürchtet, weil er dazu in sich Ursache findet, indem er sich bewußt ist, mit seiner verwerflichen Gesinnung wider eine Macht zu verstoßen, deren Wille unwiderstehlich und zugleich gerecht ist, befindet sich gar nicht in der[b]) Gemütsverfassung, um die göttliche Größe zu bewundern, wozu eine Stimmung zur ruhigen Kontemplation und ganz freies[c]) Urteil erforderlich ist. Nur alsdann, wenn er sich seiner aufrichtigen gottgefälligen Gesin-

a) 1. und 2. Aufl.: „Handlungsgeist"
b) 1. Aufl.: „ist in gar keiner"
c) 1. Aufl.: „zwangfreies"

nung bewußt ist, dienen jene Wirkungen der Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu erwecken, sofern er eine dessen Willen gemäße Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst erkennt[a]), und dadurch über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche seines Zornes ansieht, erhoben wird. Selbst die Demut, als unnachsichtliche Beurteilung seiner Mängel, die sonst beim Bewußtsein guter Gesinnungen leicht mit der Gebrechlichkeit der menschlichen
109 Natur bemäntelt werden könnten, ist eine erhabene Gemütsstimmung, sich willkürlich dem Schmerze der Selbstverweise zu unterwerfen, um die Ursache dazu nach und nach zu vertilgen. Auf solche Weise allein unterscheidet sich innerlich Religion von Superstition; welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht, ohne ihn doch hochzuschätzen, im Gemüte gründet; woraus denn freilich nichts als Gunstbewerbung und Einschmeichelung, statt einer Religion des guten Lebenswandels, entspringen kann.

Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfließt) außer uns überlegen zu sein uns bewußt werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die Macht der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heißt alsdann (obzwar uneigentlich) erhaben; und nur unter der Voraussetzung dieser Idee in uns und in Beziehung auf sie sind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht bloß durch seine Macht, die es in der Natur beweist, innige Achtung in uns wirkt, sondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furcht zu beurteilen und unsere Bestimmung als über dieselbe erhaben zu denken.

110

§ 29.

Von der Modalität des Urteils über das Erhabene der Natur.

Es gibt unzählige Dinge der schönen Natur, worüber wir Einstimmigkeit des Urteils mit dem unsrigen jedermann ge-

---

a) 1. Aufl.: „sofern er einer seinem Willen gemäßen Erhabenheit der Gesinnung an ihm selbst bewußt ist“

radezu ansinnen und auch, ohne sonderlich zu fehlen, erwarten können; aber mit unserem Urteil über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht so leicht Eingang bei anderen versprechen. Denn es scheint eine bei weitem größere Kultur nicht bloß der ästhetischen Urteilskraft, sondern auch der Erkenntnisvermögen, die ihr zum Grunde liegen, erforderlich zu sein, um über diese Vorzüglichkeit der Naturgegenstände ein Urteil fällen zu können.

Die Stimmung des Gemüts zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; denn eben in der Unangemessenheit der Natur zu den letzteren, mithin nur unter der Voraussetzung derselben[a]), und der Anspannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letzteren zu behandeln, besteht das Abschreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend ist: weil es eine Gewalt ist, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen, welches
für jene ein Abgrund ist. In der Tat wird ohne Entwicklung 111
sittlicher Ideen das, was wir, durch Kultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen. Er wird an den Beweistümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerstörung und dem großen Maßstabe ihrer Macht, wogegen die seinige in nichts verschwindet, lauter Mühseligkeit, Gefahr und Not sehen, die den Menschen umgeben würden, der dahin gebannt wäre. So nannte der gute, übrigens verständige savoyische Bauer (wie Herr von Saussure[b]) erzählt) alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weiß auch, ob er so ganz unrecht gehabt hätte, wenn jener Beobachter die Gefahren, denen er sich hier aussetzte, bloß, wie die meisten Reisenden pflegen, aus Liebhaberei, oder um dereinst pathetische Beschreibungen davon geben zu können, übernommen hätte? So aber war seine Absicht Belehrung der Menschen; und die seelenerhebende Empfindung

---

a) 1. Aufl.: „unter dieser ihrer Voraussetzung“

b) H. B. de Saussure (1709—90) aus Genf, berühmter Geolog und Geograph, einer der ersten Montblanc-Besteiger (1787, also mit 78 Jahren). Seine Voyages dans les Alpes (4 Bde. 1779ff., deutsch von Wyttenbach Lpz. 1781ff.) gelten noch heute als Fundgrube trefflicher Beobachtungen.

hatte und gab der vortreffliche Mann den Lesern seiner Reisen in ihren Kauf obenein.

Darum aber, weil das Urteil über das Erhabene der Natur Kultur bedarf (mehr als das über das Schöne), ist es doch dadurch nicht eben von der Kultur zuerst erzeugt und etwa bloß konventionsmäßig in der Gesellschaft eingeführt; sondern es hat seine Grundlage in der menschlichen Natur, und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich
112 jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. zu dem moralischen.[a])

Hierauf gründet sich nun die Notwendigkeit der Beistimmung des Urteils anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschließen. Denn so, wie wir dem, der in der Beurteilung eines Gegenstandes der Natur, welchen wir schön finden, gleichgültig ist, Mangel des *Geschmacks* vorwerfen, so sagen wir von dem, der bei dem, was wir erhaben zu sein urteilen, unbewegt bleibt, er habe kein *Gefühl*. Beides aber fordern wir von jedem Menschen, und setzen es auch, wenn er einige Kultur hat, an ihm voraus: nur mit dem Unterschiede, daß wir das erstere, weil die Urteilskraft darin die Einbildung bloß auf den Verstand als Vermögen der Begriffe bezieht, geradezu von jedermann, das zweite aber, weil sie darin die Einbildungskraft auf Vernunft als Vermögen der Ideen bezieht, nur unter einer subjektiven Voraussetzung (die wir aber jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben) fordern, nämlich der des moralischen Gefühls im Menschen[b]), und hiermit auch diesem[c]) ästhetischen Urteile Notwendigkeit beilegen.

In dieser Modalität der ästhetischen Urteile, nämlich der angemaßten Notwendigkeit derselben, liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urteilskraft. Denn die[d]) macht eben an ihnen ein Prinzip a priori kenntlich und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in welcher sie sonst unter den Gefühlen
113 des Vergnügens und Schmerzes (nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines *feineren* Gefühls) begraben bleiben würden, um sie und vermittelst ihrer die Urteilskraft in die Klasse

---

a) 1. Aufl.: „d. i. den moralischen"
b) „im Menschen" Zusatz der 2. und 3. Aufl.
c) Statt „auch diesem" hat die 1. Aufl. nur: „dem"
d) Erdmann: „dieselbe"

derer zu stellen, welche Prinzipien a priori zum Grunde haben, als solche aber sie in die Transzendentalphilosophie hinüberzuziehen.

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektirenden Urteile.

In Beziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum Angenehmen oder Schönen oder Erhabenen oder Guten (schlechthin) zu zählen (*iucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art, woher es auch kommen und wie spezifisch-verschieden auch die Vorstellung (des Sinnes und der Empfindung, objektiv betrachtet) sein mag. Daher kommt es bei der Beurteilung des Einflusses desselben auf das Gemüt nur auf die Menge der Reize (zugleich und nacheinander) und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an; und diese läßt sich also durch nichts als die Quantität verständlich machen. Es kultiviert auch nicht, sondern gehört zum bloßen Genusse. — Das Schöne erfordert dagegen die Vorstellung einer gewissen Qualität des Objekts, die sich auch verständlich machen und auf Begriffe bringen läßt (wiewohl es im ästhetischen Urteile darauf nicht gebracht wird); und kultiviert, indem es zugleich auf Zweckmäßigkeit im Gefühle der Lust acht zu haben lehrt. — Das Erhabene besteht 114
bloß in der Relation, worin das Sinnliche in der Vorstellung der Natur für einen möglichen übersinnlichen Gebrauch desselben als tauglich beurteilt wird. — Das Schlechthin-Gute, subjektiv nach dem Gefühle, welches es einflößt, beurteilt (das Objekt des moralischen Gefühls), als die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjekts durch die Vorstellung eines schlechthin-nötigenden Gesetzes, unterscheidet sich vornehmlich durch die Modalität einer auf Begriffen a priori beruhenden Notwendigkeit, die nicht bloß Anspruch, sondern auch Gebot des Beifalls für jedermann in sich enthält, und gehört an sich zwar nicht für die ästhetische, sondern die reine intellektuelle Urteilskraft; wird auch nicht in einem bloß reflektierenden, sondern bestimmenden Urteile, nicht der Natur, sondern der Freiheit beigelegt. Aber die Bestimmbarkeit des Subjekts durch diese Idee, und zwar eines Subjekts,

welches in sich an der Sinnlichkeit *Hindernisse*, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselben als *Modifikation seines Zustandes* empfinden kann, d. i. das moralische Gefühl, ist doch mit der ästhetischen Urteilskraft und deren *formalen Bedingungen* sofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben, oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen; welches nicht stattfindet, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung setzen wollte.

Wenn man das Resultat aus der bisherigen Exposition beiderlei Arten ästhetischer Urteile zieht, so würden sich daraus folgende kurze Erklärungen ergeben:

Schön ist das, was in der bloßen Beurteilung (also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe
115 des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, daß es ohne alles Interesse gefallen müsse.

Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Beide, als Erklärungen ästhetischer allgemeingültiger Beurteilung, beziehen sich auf subjektive Gründe, nämlich einerseits der Sinnlichkeit, so wie sie zugunsten des kontemplativen Verstandes, anderseits, wie sie *wider* dieselbe, dagegen für die Zwecke[a] der praktischen Vernunft, und doch beide in demselben Subjekte vereinigt, in Beziehung auf das moralische Gefühl zweckmäßig sind. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es selbst wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen.

Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), *dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.*

Buchstäblich genommen und logisch betrachtet, können Ideen nicht dargestellt werden. Aber wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen (mathematisch oder dynamisch) für die Anschauung der Natur erweitern, so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu, als Vermögen der Independenz der

a) 1. Aufl.: „wie sie *wider* die Zwecke"

absoluten Totalität, und bringt die obzwar vergebliche Bestrebung des Gemüts hervor, die Vorstellung der Sinne diesen[a]) angemessen zu machen. Diese Bestrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft ist selbst eine Darstellung der subjektiven Zweckmäßigkeit unseres Gemüts im Gebrauche der Einbildungskraft für dessen übersinnliche Bestimmung, und nötigt uns, subjektiv die Natur selbst in ihrer Totalität als Darstellung von etwas Übersinnlichem zu *denken*, ohne diese Darstellung *objektiv* zustande 116
bringen zu können.

Denn das werden wir bald inne, daß der Natur im Raume und in der Zeit das Unbedingte, mithin auch die absolute Größe ganz abgehe, die doch von der gemeinsten Vernunft verlangt wird. Eben dadurch werden wir auch erinnert, daß wir es nur mit einer Natur als Erscheinung zu tun haben, und diese selbst noch als bloße Darstellung einer Natur an sich (welche die Vernunft in der Idee hat) müsse angesehen werden. Diese Idee des Übersinnlichen aber, die wir zwar nicht weiter bestimmen, mithin die Natur als Darstellung derselben nicht *erkennen*, sondern nur *denken* können, wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurteilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch) oder ihrer Macht über das Gemüt (dynamisch), anspannt, indem sie sich auf dem Gefühle einer Bestimmung desselben gründet, welche das Gebiet der ersteren gänzlich überschreitet (dem moralischen Gefühl), in Ansehung dessen die Vorstellung des Gegenstandes als subjektiv-zweckmäßig beurteilt wird.

In der Tat läßt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüts, die der zum Moralischen ähnlich ist, damit zu verbinden; und obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur gleichfalls eine gewisse *Liberalität* der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnengenusse, voraussetzt und kultiviert: so wird dadurch doch mehr die Freiheit im *Spiele* als unter einem gesetzlichen *Geschäfte* vorgestellt, welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun muß; nur daß im ästhetischen Urteile über das Erhabene diese 117

a) sc. Ideen; Windelband: „dieser“

Gewalt durch die Einbildungskraft selbst, als durch ein[a]) Werkzeug der Vernunft, ausgeübt vorgestellt wird.

Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist daher auch nur negativ (statt dessen das am Schönen positiv ist), nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sie selbst, indem sie nach einem anderen Gesetze als dem des empirischen Gebrauchs zweckmäßig bestimmt wird. Dadurch bekommt sie eine Erweiterung und Macht, welche größer ist als die, welche sie aufopfert, deren Grund aber ihr selbst verborgen ist, statt dessen sie die Aufopferung oder die Beraubung und zugleich die Ursache fühlt, der sie unterworfen wird. Die Verwunderung, die an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tief beschatteter, zum schwermütigen Nachdenken einladender Einöden usw. ergreift, ist bei der Sicherheit, worin er sich weiß, nicht wirkliche Furcht, sondern nur ein Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht ebendesselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüts mit dem Ruhestande desselben zu verbinden und so der Natur in uns selbst, mithin auch der außer uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens Einfluß haben kann, überlegen zu sein. Denn die Einbildungskraft nach dem Assoziationsgesetze macht unseren Zustand der Zufriedenheit physisch abhängig; aber ebendieselbe nach Prinzipien des Schematismus der Urteilskraft (folglich sofern der Freiheit untergeordnet) ist Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als solches aber eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten, das, was nach den[b]) letzteren[c])
118 groß ist, als klein abzuwürdigen und so das Schlechthin-Große nur in seiner (des Subjekts) eigenen Bestimmung zu setzen. Diese Reflexion der ästhetischen Urteilskraft, sich[d]) zur Angemessenheit mit der Vernunft (nur[e]) ohne einen bestimmten Begriff derselben) zu erheben, stellt den Gegenstand, selbst

---

a) 1. und 2. Aufl.: „als einem"
b) Kant „der"; korr. Erdmann.
c) 1. und 2. Aufl.: „ersteren"
d) „sich" Zusatz Windelbands; Erdmann statt dessen: „die Natur"
e) 1. und 2. Aufl.: „doch"

durch die objektive Unangemessenheit der Einbildungskraft in ihrer größten Erweiterung für die Vernunft (als Vermögen der Ideen), dennoch[a]) als subjektiv-zweckmäßig vor.

Man muß hier überhaupt darauf acht haben, was oben schon erinnert worden ist, daß in der transzendentalen Ästhetik der Urteilskraft lediglich von reinen ästhetischen Urteilen die Rede sein müsse, folglich die Beispiele nicht von solchen schönen oder erhabenen Gegenständen der Natur hergenommen werden dürfen, die den Begriff von einem Zwecke voraussetzen; denn alsdann würde es entweder teleologische oder sich auf bloßen Empfindungen eines Gegenstandes (Vergnügen oder Schmerz) gründende, mithin im ersteren Falle nicht ästhetische, im zweiten nicht bloße formale Zweckmäßigkeit sein. Wenn man also den Anblick des bestirnten Himmels *erhaben* nennt, so muß man der Beurteilung desselben nicht Begriffe von Welten, durch vernünftige[b]) Wesen bewohnt, und nun die hellen Punkte, womit wir den Raum über uns erfüllt sehen, als ihre Sonnen in sehr zweckmäßig für sie gestellten Kreisen bewegt, zum Grunde legen, sondern bloß, wie man ihn sieht, als ein weites Gewölbe, das[c]) alles befaßt; und bloß unter diese[d]) Vorstellung müssen wir die Erhabenheit setzen, die ein reines ästhetisches Urteil diesem Gegenstande beilegt. Ebenso den Anblick des Ozeans nicht so, wie wir mit allerlei Kenntnissen (die aber nicht in der unmittelbaren Anschauung enthalten sind) bereichert ihn *denken*; etwa als ein weites Reich von Wassergeschöpfen, als[e]) den großen Wasserschatz für die 119
Ausdünstungen, welche die Luft mit Wolken zum Behuf der Länder beschwängern, oder auch als ein Element, das zwar Weltteile voneinander trennt, gleichwohl aber die größte Gemeinschaft unter ihnen möglich macht; denn[f]) das gibt lauter teleologische Urteile; sondern man muß den Ozean bloß, wie die Dichter es tun, nach dem, was der Augenschein zeigt, etwa, wenn er in Ruhe betrachtet wird, als einen klaren Wasserspiegel, der bloß vom Himmel begrenzt ist, aber ist er unruhig, wie einen alles zu verschlingen drohenden Abgrund,

---

a) 1. und 2. Aufl.: „doch"
b) 1. und 2. Aufl.: „von vernünftigen"
c) 1. und 2. Aufl.: „was"
d) Kant „dieser"; korr. Erdmann.
e) „als" fehlt in der 1. und 2. Aufl.
f) 1. Aufl.: „möglich macht, vorstellen; denn" usw.

dennoch erhaben finden können. Eben das ist von dem Erhabenen und Schönen in der Menschengestalt zu sagen, wo wir nicht auf Begriffe der Zwecke, *wozu* alle seine Gliedmaßen da sind, als Bestimmungsgründe des Urteils zurücksehen und die Zusammenstimmung mit ihnen auf unser (alsdann nicht mehr reines) ästhetisches Urteil nicht *einfließen* lassen müssen, obgleich, daß sie jenen nicht widerstreiten, freilich eine notwendige Bedingung auch des ästhetischen Wohlgefallens ist. Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist die Gesetzmäßigkeit der Urteilskraft in ihrer *Freiheit*. Das Wohlgefallen an dem Gegenstande hängt von der Beziehung ab, in welche wir die Einbildungskraft setzen wollen; nur daß sie für sich selbst das Gemüt in freier Beschäftigung unterhalte. Wenn dagegen etwas anderes, es sei Sinnenempfindung oder Verstandesbegriff, das Urteil bestimmt, so ist es zwar gesetzmäßig, aber nicht das Urteil einer *freien* Urteilskraft.

Wenn man also von intellektueller Schönheit oder Erhabenheit spricht, so sind *erstlich* diese Ausdrücke nicht ganz richtig, weil es ästhetische Vorstellungsarten sind, die, wenn wir bloß reine Intelligenzen wären (oder uns auch in Gedanken in diese Qualität versetzten[a]), in uns gar nicht an-
120 zutreffen sein würden; *zweitens*, obgleich beide, als Gegenstände eines intellektuellen (moralischen) Wohlgefallens, zwar sofern mit dem ästhetischen vereinbar sind, als sie auf keinem Interesse *beruhen*, so sind sie doch darin wiederum mit diesem schwer zu vereinigen, weil sie ein Interesse *bewirken* sollen, welches, wenn die Darstellung zum Wohlgefallen in der ästhetischen Beurteilung zusammenstimmen soll, in dieser niemals anders als durch ein Sinneninteresse, welches man damit in der Darstellung verbindet, geschehen würde, wodurch aber der intellektuellen Zweckmäßigkeit Abbruch geschieht und sie verunreinigt wird.

Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellektuellen Wohlgefallens ist das moralische Gesetz in seiner Macht, die es in uns über alle und jede *vor ihm vorhergehenden* Triebfedern des Gemüts ausübt; und da diese Macht sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch kenntlich macht (welches eine Beraubung, obgleich zum Behuf der inneren Freiheit ist, dagegen eine unergründliche Tiefe dieses übersinn-

a) Kant: „versetzen"; korr. Vorländer.

lichen Vermögens mit ihren ins Unabsehliche sich erstreckenden Folgen in uns aufdeckt): so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ, d. i. wider dieses Interesse, von der intellektuellen aber betrachtet positiv und mit einem Interesse verbunden. Hieraus folgt, daß das intellektuelle, an sich selbst zweckmäßige (das Moralisch-)Gute, ästhetisch beurteilt, nicht sowohl schön als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse, so daß es mehr das Gefühl der Achtung (welches den Reiz verschmäht) als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit antut, zu jenem Guten zusammenstimmt. Umgekehrt wird auch das, was wir in der
Natur außer uns oder auch in uns (z. B. gewisse Affekte) 121
erhaben nennen, nur als eine Macht des Gemüts, sich über gewisse Hindernisse[a]) der Sinnlichkeit durch moralische[b]) Grundsätze zu schwingen, vorgestellt und dadurch interessant werden.

Ich will bei dem letzteren etwas verweilen. Die Idee des Guten mit Affekt heißt der Enthusiasm. Dieser Gemütszustand scheint erhaben zu sein, dermaßen, daß man gemeiniglich vorgibt, ohne ihn könne nichts Großes angerichtet werden. Nun ist aber jeder Affekt*) blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder, wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben; denn er ist diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, freie Überlegung der Grundsätze anzustellen, um sich darnach zu bestimmen.[c]) Also kann er auf keinerlei Weise

---

*) Affekte sind von Leidenschaften spezifisch unterschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl; diese gehören dem Begehrungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt; so ist der Unwille als Zorn ein Affekt; aber als Haß (Rachgier) eine Leidenschaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältnis erhaben genannt werden; weil im Affekt die Freiheit des Gemüts zwar gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird.

---

a) 1. Aufl.: „die Hindernisse“
b) Kant: „menschliche“; korr. Hartenstein.
c) 1. Aufl.: „unvermögend macht, sich nach freier Überlegung durch Grundsätze zu bestimmen“.

ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Ästhetisch gleich-
wohl ist der Enthusiasm erhaben, weil er eine Anspannung
der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüte einen Schwung
geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt als der An-
trieb durch Sinnenvorstellungen. Aber (welches befremdlich
scheint) selbst **Affektlosigkeit** *(apatheia, phlegma in sig-*
122 *nificatu bono)* eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nach-
drücklich nachgehenden Gemüts ist und zwar auf weit vor-
züglichere Art erhaben, weil sie zugleich das Wohlge-
fallen der reinen Vernunft auf ihrer Seite hat. Eine der-
gleichen Gemütsart heißt allein edel; welcher Ausdruck nach-
her auch auf Sachen, z. B. Gebäude, ein Kleid, Schreibart,
körperlichen Anstand u. dgl. angewandt wird, wenn diese nicht
sowohl **Verwunderung** (Affekt in der Vorstellung der Neuig-
keit, welche die Erwartung übersteigt) als **Bewunderung**
(eine Verwunderung, die beim Verlust der Neuigkeit nicht auf-
hört) erregt, welches geschieht, wenn Ideen in ihrer Darstel-
lung unabsichtlich und ohne Kunst zum ästhetischen Wohl-
gefallen zusammenstimmen.

Ein jeder Affekt von der **wackeren** Art (der nämlich
das Bewußtsein unserer Kräfte, jeden Widerstand zu über-
winden *[animi strenui]*, rege macht) ist **ästhetisch-er-
haben**, z. B. der Zorn, sogar die Verzweiflung (nämlich die
entrüstete, nicht aber die **verzagte**). Der Affekt von der
schmelzenden Art aber (welcher die Bestrebung, zu wider-
stehen, selbst zum Gegenstande der Unlust *[animum langui-
dum]* macht) hat nichts **Edles** an sich, kann aber zum Schö-
nen der Sinnesart gezählt werden. Daher sind die **Rührun-
gen**, welche bis zum Affekt stark werden können, auch sehr
verschieden. Man hat **mutige**, man hat **zärtliche** Rührun-
gen. Die letzteren, wenn sie bis zum Affekt steigen, taugen
gar nichts; der Hang dazu heißt die **Empfindelei**. Ein teil-
nehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen, oder auf
den wir uns, wenn er erdichtete Übel betrifft, bis zur Täu-
schung durch die Phantasie, als ob es wirkliche wären, vor-
sätzlich einlassen, beweist und macht eine weiche, aber zu-
gleich schwache Seele, die eine schöne Seite zeigt, und zwar
phantastisch, aber nicht einmal enthusiastisch genannt werden
123 kann. Romane, weinerliche Schauspiele, schale Sittenvor-
schriften, die mit (obzwar fälschlich) sogenannten edeln Ge-
sinnungen tändeln, in der Tat aber das Herz welk und für

die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich, alle Achtung für die Würde der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen (welches ganz etwas anderes als ihre Glückseligkeit ist) und überhaupt aller festen Grundsätze unfähig machen; selbst ein Religionsvortrag, welcher kriechende, niedrige Gunstbewerbung und Einschmeichelung empfiehlt, die alles Vertrauen auf eigenes Vermögen zum Widerstande gegen das Böse in uns aufgibt, statt der rüstigen Entschlossenheit, die Kräfte, die uns bei aller unserer Gebrechlichkeit doch noch übrigbleiben, zur Überwindung der Neigungen zu versuchen; die falsche Demut, welche in der Selbstverachtung, in der winselnden erheuchelten Reue und einer bloß leidenden Gemütsfassung die Art setzt, wie man allein dem höchsten Wesen gefällig werden könne: vertragen sich nicht einmal mit dem, was zur Schönheit, weit weniger aber noch mit dem, was zur Erhabenheit der Gemütsart gezählt werden könnte.

Aber auch stürmische Gemütsbewegungen, sie mögen nun unter dem Namen der Erbauung mit Ideen der Religion, oder als bloß zur Kultur gehörig mit Ideen, die ein gesellschaftliches Interesse enthalten, verbunden werden, können, so sehr sie auch die Einbildungskraft spannen, keineswegs auf die Ehre einer *erhabenen* Darstellung Anspruch machen, wenn sie nicht eine Gemütsstimmung zurücklassen, die, wenngleich nur indirekt, auf das Bewußtsein seiner Stärke und Entschlossenheit zu dem, was reine intellektuelle Zweckmäßigkeit bei sich führt (dem Übersinnlichen), Einfluß hat. Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur *Motion*, welche man der Gesundheit wegen gerne hat. Die angenehme Mattigkeit, welche 124
auf eine solche Rüttelung durch das Spiel der Affekte folgt, ist ein Genuß des Wohlbefindens aus dem hergestellten Gleichgewichte der mancherlei Lebenskräfte in uns, welcher am Ende auf dasselbe hinausläuft, als derjenige, den die Wollüstlinge des Orients so behaglich finden, wenn sie ihren Körper gleichsam durchkneten und alle ihre Muskeln und Gelenke sanft drücken und biegen lassen; nur daß dort das bewegende Prinzip größtenteils in uns, hier hingegen gänzlich außer uns ist. Da glaubt sich nun mancher durch eine Predigt erbaut, in dem[a]) doch nichts aufgebaut (kein System guter Maximen) ist; oder durch ein Trauerspiel gebessert, der bloß über glücklich ver-

---

a) Kant: „indem"; korr. Erdmann.

triebene Langeweile froh ist. Also muß das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, dem Intellektuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen.

Man darf nicht besorgen, daß das Gefühl des Erhabenen durch eine dergleichen abgezogene Darstellungsart, die in Ansehung des Sinnlichen gänzlich negativ wird, verlieren werde; denn die Einbildungskraft, ob sie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran sie sich halten kann, fühlt sich doch auch eben durch diese Wegschaffung der Schranken derselben unbegrenzt; und jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders[a] als bloß negative Darstellung sein kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen noch irgendein Gleichnis, weder dessen, was im Himmel noch auf der Erden noch unter der Erden ist usw. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Periode[b] für seine Religion fühlte,
125 wenn es sich mit anderen Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt. Ebendasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es ist eine ganz irrige Besorgnis, daß, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere als kalte leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrigbleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindischem Apparat Hilfe zu suchen. Daher haben auch Regierungen gern erlaubt, die Religion mit dem letzteren Zubehör reichlich versorgen zu lassen und so dem Untertan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen zu benehmen gesucht, seine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkürlich setzen, und wodurch man ihn, als bloß passiv, leichter behandeln kann.

---

a) Erdmann: „anderes"
b) 1. und 2. Aufl.: „Epoche"

Diese reine, seelenerhebende, bloß negative Darstellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der *Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Grenzen der Sinnlichkeit*[a] *hinaus etwas sehen*, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu *wollen*, eben darum, weil die Darstellung bei jener bloß negativ ist. Denn die *Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit* schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab; das moralische Gesetz aber ist an sich selbst in uns hinreichend und ursprünglich bestimmend, so daß es nicht einmal erlaubt, uns nach einem Bestimmungsgrunde außer demselben umzusehen. Wenn 126
der Enthusiasm mit dem *Wahnsinn*, so ist die Schwärmerei mit dem *Wahnwitz* zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasmus, als Affekt, ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenschaft, regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesundesten Verstand bisweilen wohl betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet.

Einfalt (kunstlose Zweckmäßigkeit) ist gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, und so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (übersinnliche) Natur ist, wovon wir nur die Gesetze kennen, ohne das übersinnliche Vermögen in uns selbst, was den Grund dieser Gesetzgebung enthält, durch Anschauen erreichen zu können.

Noch ist anzumerken, daß, obgleich das Wohlgefallen am Schönen ebensowohl als das am Erhabenen nicht allein durch allgemeine *Mitteilbarkeit* unter den anderen ästhetischen Beurteilungen kenntlich unterschieden ist, sondern auch[b] durch diese Eigenschaft, in Beziehung auf Gesellschaft (in der es sich mitteilen läßt), ein Interesse bekommt, gleichwohl doch auch die *Absonderung von aller Gesellschaft* als etwas Erhabenes angesehen werde, wenn sie auf Ideen beruht, welche über alles sinnliche Interesse hinwegsehen. Sich selbst genug sein[c], mithin Gesellschaft nicht bedürfen, ohne doch ungesellig zu sein, d. i. sie zu fliehen, ist etwas dem Erhabenen sich

---

a) 1. Aufl.: „Sittlichkeit"
b) 1. und 2. Aufl.: „und"
c) 1. und 2. Aufl.: „zu sein"

Näherndes, so wie jede Überhebung von Bedürfnissen. Dagegen ist, Menschen zu fliehen aus *Misanthropie*, weil man sie anfeindet, oder aus *Anthropophobie* (Menschenscheu), weil man sie als seine Feinde fürchtet, teils häßlich, teils
127 verächtlich. Gleichwohl gibt es eine (sehr uneigentlich sogenannte) Misanthropie, wozu die Anlage sich mit dem Alter in vieler wohldenkenden Menschen Gemüt einzufinden pflegt, welche zwar, was das *Wohlwollen* betrifft, philanthropisch genug ist, aber vom *Wohlgefallen* an Menschen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht ist; wovon der Hang zur Eingezogenheit, der phantastische Wunsch, auf einem entlegenen Landsitze, oder auch (bei jungen Personen) die erträumte Glückseligkeit, auf einem der übrigen Welt unbekannten Eilande mit einer kleinen Familie seine Lebenszeit zubringen zu können, welche die Romanschreiber oder Dichter der Robinsonaden so gut zu nutzen wissen, Zeugnis gibt. Falschheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, das Kindische in den von uns selbst für wichtig und groß gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung sich Menschen selbst[a]) untereinander alle erdenklichen Übel antun, stehen mit der Idee dessen, was sie sein könnten, wenn sie wollten, so im Widerspruch, und sind dem lebhaften Wunsche, sie besser zu sehen, so sehr entgegen, daß, um sie nicht zu hassen, da man sie nicht lieben kann, die Verzichtung auf alle gesellschaftlichen Freuden nur ein kleines Opfer zu sein scheint. Diese Traurigkeit, nicht über die Übel, welche das Schicksal über andere Menschen verhängt (wovon die Sympathie Ursache ist), sondern die sie sich selbst antun (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht), ist, weil sie auf Ideen beruht, erhaben, indessen daß die erstere allenfalls nur für schön gelten kann. — Der ebenso geistreiche als gründliche *Saussure*[b]) sagt in der Beschreibung seiner Alpenreisen von *Bonhomme*, einem der savoyischen Gebirge: „es herrscht daselbst eine gewisse *abgeschmackte Traurigkeit*.“ Er kannte daher doch auch eine *interessante* Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflößt, in die
128 sich Menschen wohl versetzen möchten, um von der Welt nichts weiter zu hören, noch zu erfahren, die denn doch nicht so ganz

---

a) Erdmann: „selbst und“

b) 1. Aufl.: „v. Saussure“; so auch Erdmann. Über Saussure vgl. S. 111 Anm.

unwirtbar sein muß, daß sie nur einen höchst mühseligen Aufenthalt für Menschen darböte. — Ich mache diese Anmerkung nur in der Absicht, um zu erinnern, daß auch Betrübnis (nicht niedergeschlagene Traurigkeit) zu den *rüstigen* Affekten gezählt werden könne, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat; wenn sie aber auf Sympathie gegründet und als solche auch liebenswürdig ist, sie bloß zu den *schmelzenden* Affekten gehöre: um dadurch auf die Gemütsstimmung, die nur im ersten Falle *erhaben* ist, aufmerksam zu machen.

Man kann mit der jetzt durchgeführten transzendentalen Exposition der ästhetischen Urteile nun auch die physiologische[a]), wie sie ein *Burke*[b]) und viele scharfsinnige Männer unter uns bearbeitet haben, vergleichen, um zu sehen, wohin eine bloß empirische Exposition des Erhabenen und Schönen führe. *Burke**), der in dieser Art der Behandlung als der vornehmste Verfasser genannt zu werden verdient, bringt auf diesem Wege (S. 223 seines Werkes) heraus: „daß das Gefühl des Erhabenen sich auf dem Triebe zur Selbsterhaltung und auf *Furcht*, d. i. einem Schmerze gründe, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Teile geht, Bewegungen hervorbringt, die, da sie die feineren oder gröberen Gefäße von gefährlichen oder beschwerlichen Verstopfungen reinigen, imstande sind, angenehme Empfindungen zu erregen, zwar nicht Lust, sondern eine Art von wohlgefälligem 129
Schauer, eine gewisse Ruhe, die mit Schrecken vermischt ist." Das Schöne, welches er auf Liebe gründet (wovon er doch die Begierde abgesondert wissen will), führt er (S. 251—252)

---

*) Nach der deutschen Übersetzung seiner Schrift: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, bei Hartknoch, 1773.

---

a) 1. Aufl.: „psychologische"

b) Edmund *Burke*, der bekannte englische Politiker (1729 bis 1797), der in seiner Jugend (1757) durch die von Kant zitierte ästhetische Abhandlung Aufsehen erregte und u. a. Lessing, Mendelssohn, Schiller beeinflußt hat. Der deutsche Übersetzer war Chr. Garve. Daß Kant ihn eifrig studiert, zeigt das Register Schlapps a. a. O. S. 451.

auf „die Nachlassung, Losspannung und Erschlaffung der Fibern des Körpers, mithin eine Erweichung, Auflösung, Ermattung, ein Hinsinken, Hinsterben, Wegschmelzen vor Vergnügen“ hinaus. Und nun bestätigt er diese Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem Verstande, sondern sogar mit Sinnesempfindung in uns das Gefühl des Schönen sowohl als des Erhabenen erregen könne. — Als psychologische Bemerkungen sind diese Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüts überaus schön und geben reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie. Es ist auch nicht zu leugnen, daß alle Vorstellungen in uns, sie mögen objektiv bloß sinnlich oder ganz intellektuell sein, doch subjektiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch sein mag, verbunden werden können (weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens affizieren, und keine derselben, sofern als sie Modifikation des Subjekts ist, indifferent sein kann); sogar daß, wie Epikur behauptete, immer[a]) *Vergnügen* und *Schmerz* zuletzt doch körperlich sei, es mag nun von der Einbildung oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen, weil das Leben ohne Gefühl des körperlichen Organs bloß Bewußtsein seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte sei; weil das Gemüt für sich allein ganz Leben (das Lebensprinzip selbst) ist, und Hindernisse oder Beförderungen außer demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen.

130 Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, daß dieser durch Reiz oder durch Rührung vergnügt, so muß man auch keinem *anderen* zumuten, zu dem ästhetische Urteile, was *wir* fällen, beizustimmen; denn darüber befragt ein jeder mit Recht nur seinen Privatsinn. Alsdann aber hört auch alle Zensur des Geschmacks gänzlich auf; man müßte denn das Beispiel, welches andere durch die zufällige Übereinstimmung ihrer Urteile geben, zum *Gebot* des Beifalls für uns machen, wider welches Prinzip wir uns doch vermutlich sträuben und auf das natürliche Recht berufen würden, das Urteil, welches auf dem unmittelbaren Ge-

---

a) 1. Aufl.: „alles“

fühle des eigenen Wohlbefindens beruht, seinem eigenen Sinne und nicht anderer ihrem zu unterwerfen.

Wenn also das Geschmacksurteil nicht für *egoistisch*, sondern seiner inneren Natur nach, d. i. um seiner selbst, nicht um der Beispiele willen, die andere von ihrem Geschmack geben, notwendig als *pluralistisch* gelten muß; wenn man es als ein solches würdigt, welches zugleich verlangen darf, daß jedermann ihm beipflichten soll: so muß ihm irgendein (es sei objektives oder subjektives) Prinzip a priori zum Grunde liegen, zu welchem man durch Aufspähung empirischer Gesetze der Gemütsveränderungen niemals gelangen kann; weil diese nur zu erkennen geben, wie geurteilt wird, nicht aber gebieten, wie geurteilt werden soll, und zwar so, daß das Gebot *unbedingt* ist; dergleichen die Geschmacksurteile voraussetzen, indem sie das Wohlgefallen mit einer Vorstellung *unmittelbar* verknüpft wissen wollen. Also mag die empirische Exposition der ästhetischen Urteile immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höheren Untersuchung herbeizuschaffen; eine transzendentale Erörterung dieses Vermögens ist doch möglich und zur Kritik des Geschmacks wesentlich 131
gehörig.[a]) Denn ohne daß derselbe Prinzipien a priori habe, könnte er unmöglich die Urteile anderer richten und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsaussprüche[b]) fällen.

Das übrige zur Analytik der ästhetischen Urteilskraft Gehörige enthält zuvörderst die[c])

---

a) 1. Aufl.: „herbeizuschaffen, so ist doch eine transzendentale Erörterung dieses Vermögens zur Kritik des Geschmacks wesentlich gehörig; denn ohne daß dieser . . .“

b) 1. Aufl.: „Verwerfungsurteile“

c) Die Worte: „Das übrige . . . zuvörderst die“ fehlen in der 1. Aufl.; dagegen bezeichnet sie die folgende Deduktion usw. als: *drittes* Buch. Diese Überschrift hatte Kiesewetter anstatt des von Kant aus Versehen geschriebenen „dritter *Abschnitt* der Analytik der ästhetischen Urteilskraft“ eingesetzt (Kiesewetter an Kant 3. März 1790). Kant findet die Änderung „ganz schicklich“, wünscht aber doch den Titel am liebsten ganz gestrichen und bittet dies, wenn noch Zeit sei, im Druckfehlerverzeichnis zu vermerken (an Kiesewetter 20. April 1790), was dann geschehen ist. (Vgl. Kants Briefwechsel II, S. 136, bzw. 152.)

Deduktion der reinen[a]) ästhetischen Urteile.

§ 30.

Die Deduktion der ästhetischen Urteile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne gerichtet werden.

Der Anspruch eines ästhetischen Urteils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subjekt bedarf, als ein Urteil, welches sich auf irgendein Prinzip a priori fußen muß, einer Deduktion (d. i. Legitimation seiner Anmaßung), welche über die Exposition desselben noch hinzukommen muß[b]), wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Mißfallen an der Form des Objekts betrifft. Dergleichen sind die Geschmacksurteile über das Schöne der Natur. Denn die Zweckmäßigkeit hat alsdann doch im Objekte und seiner Gestalt ihren Grund, wenn sie gleich nicht die Beziehung desselben auf andere Gegenstände nach Begriffen (zum Erkenntnisurteile) anzeigt, sondern bloß die Auffassung dieser Form, sofern sie dem Vermögen sowohl
132 der Begriffe als dem der Darstellung derselben (welches mit dem der Auffassung eines und dasselbe ist) im Gemüt sich gemäß zeigt[c]), überhaupt betrifft. Man kann daher auch in Ansehung des Schönen der Natur mancherlei Fragen aufwerfen, welche die Ursache dieser Zweckmäßigkeit ihrer Formen betreffen: z. B. wie man erklären wolle, warum die Natur so verschwenderisch allerwärts Schönheit verbreitet habe, selbst im Grunde des Ozeans, wo nur selten das menschliche Auge (für welches jene doch allein zweckmäßig ist) hingelangt u. dgl. m.

Allein das Erhabene der Natur — wenn wir darüber ein reines ästhetisches Urteil fällen, welches nicht mit Begriffen von Vollkommenheit als objektiver Zweckmäßigkeit vermengt ist, in welchem Falle es ein teleologisches Urteil sein würde — kann ganz als formlos oder ungestalt, dennoch aber als Gegenstand eines reinen Wohlgefallens betrachtet werden und subjektive Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorstellung zeigen; und da fragt es sich nun, ob zu dem ästhetischen Urteile dieser

---

a) „reinen“ fehlt in der 1. Aufl.
b) 1. Aufl.: „mußte“
c) 1. Aufl.: „im Gemüte gemäß ist“

Art auch, außer der Exposition dessen, was in ihm gedacht wird, noch eine Deduktion seines Anspruchs auf irgendein (subjektives) Prinzip a priori verlangt werden könne.

Hierauf dient zur Antwort, daß das Erhabene der Natur nur uneigentlich so genannt werde, und eigentlich bloß der Denkungsart oder vielmehr der Grundlage zu derselben in der menschlichen Natur beigelegt werden müsse. Dieser sich bewußt zu werden, gibt die Auffassung eines sonst formlosen 133
und unzweckmäßigen Gegenstandes bloß die Veranlassung, welcher auf solche Weise subjektiv-zweckmäßig g e b r a u c h t, aber nicht als ein solcher f ü r s i c h und seiner Form wegen beurteilt wird (gleichsam *species finalis accepta, non data).* Daher war unsere Exposition der Urteile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduktion. Denn wenn wir die Reflexion der Urteilskraft in denselben zerlegten, so fanden wir in ihnen ein zweckmäßiges Verhältnis der Erkenntnisvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) a priori zum Grunde gelegt werden muß und daher selbst a priori zweckmäßig ist, welches denn sofort die Deduktion, d. i. die Rechtfertigung des Anspruchs eines dergleichen Urteils auf allgemein-notwendige Gültigkeit enthält.[a]

Wir werden also nur die Deduktion der Geschmacksurteile, d. i. der Urteile über die Schönheit der Naturdinge zu suchen haben und so der Aufgabe für die gesamte ästhetische Urteilskraft im ganzen ein Genüge tun.

§ 31.

Von der Methode der Deduktion der Geschmacksurteile.

Die Obliegenheit einer Deduktion, d. i. der Gewährleistung der Rechtmäßigkeit einer Art Urteile tritt nur ein, wenn das Urteil Anspruch auf Notwendigkeit macht; welches der Fall 134
auch alsdann ist, wenn es subjektive Allgemeinheit, d. i. jedermanns Beistimmung fordert, indes es doch kein Erkenntnisurteil, sondern nur der Lust oder Unlust an einem gegebenen Gegenstande, d. i. Anmaßung einer durchgängig für jedermann geltenden subjektiven Zweckmäßigkeit ist, die sich auf keine Begriffe von der Sache gründen soll, weil es Geschmacksurteil ist.

---

a) 1. Aufl.: „ist“

Da wir im letzteren Falle kein Erkenntnisurteil, weder ein theoretisches, welches den Begriff einer *Natur* überhaupt durch den Verstand, noch ein (reines) praktisches, welches die Idee der *Freiheit* als a priori durch die Vernunft gegeben zum Grunde legt, vor uns haben, und also weder ein Urteil, welches vorstellt, was eine Sache ist, noch daß ich, um sie hervorzubringen, etwas verrichten soll, nach seiner Gültigkeit a priori zu rechtfertigen haben: so wird bloß die *allgemeine Gültigkeit* eines *einzelnen* Urteils, welches die subjektive Zweckmäßigkeit einer empirischen Vorstellung der Form eines Gegenstandes ausdrückt, für die Urteilskraft überhaupt darzutun sein, um zu erklären, wie es möglich sei, daß etwas bloß in der Beurteilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen könne, und, so wie die Beurteilung eines Gegenstandes zum Behuf einer *Erkenntnis* überhaupt allgemeine Regeln
135 hat[a]), auch das Wohlgefallen eines jeden für jeden anderen als Regel dürfe[b]) angekündigt werden.

Wenn nun diese Allgemeingültigkeit sich nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen bei anderen wegen ihrer Art zu empfinden gründen, sondern gleichsam auf einer Autonomie des über das Gefühl der Lust (an der gegebenen Vorstellung) urteilenden Subjekts, d. i. auf seinem eignen Geschmacke beruhen, gleichwohl aber doch auch nicht von Begriffen abgeleitet werden soll; so hat ein solches Urteil, — wie das Geschmacksurteil in der Tat ist, — eine zwiefache und zwar logische Eigentümlichkeit: nämlich *erstlich* die Allgemeingültigkeit a priori, und doch nicht eine logische Allgemeinheit nach Begriffen, sondern die Allgemeinheit eines einzelnen Urteils; *zweitens* eine Notwendigkeit (die jederzeit auf Gründen a priori beruhen muß), die aber doch von keinen Beweisgründen a priori abhängt, durch deren Vorstellung der Beifall, den das Geschmacksurteil jedermann ansinnt, erzwungen werden könnte.

Die Auflösung dieser logischen Eigentümlichkeiten, worin sich ein Geschmacksurteil von allen Erkenntnisurteilen unterscheidet, wenn wir hier anfänglich von allem Inhalte desselben, nämlich dem Gefühle der Lust, abstrahieren und bloß die ästhetische Form mit der Form der objektiven Urteile,

---

a) So 1. Aufl. und Akad.-Ausg., 2. u. 3. Aufl.: „habe"
b) 3. Aufl.: „dürfte"

wie sie die Logik vorschreibt, vergleichen, wird allein zur Deduktion dieses sonderbaren Vermögens hinreichend sein. Wir 136
wollen also diese charakteristischen Eigenschaften des Geschmacks zuvor, durch Beispiele erläutert, vorstellig machen.

§ 32.

Erste Eigentümlichkeit des Geschmacksurteils.

Das Geschmacksurteil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruche auf *jedermanns* Beistimmung, als ob es objektiv wäre.

Sagen: diese Blume ist schön, heißt ebensoviel, als ihren eigenen Anspruch auf jedermanns Wohlgefallen ihr nur nachsagen. Durch die Annehmlichkeit ihres Geruchs hat sie gar keine Ansprüche. Den einen ergötzt dieser Geruch, dem anderen benimmt er den Kopf. Was sollte man nun anderes daraus vermuten, als daß die Schönheit für eine Eigenschaft der Blume selbst gehalten werden müsse, die sich nicht nach der Verschiedenheit der Köpfe und so vieler Sinne richtet, sondern wonach sich diese richten müssen, wenn sie darüber urteilen wollen? Und doch verhält es sich nicht so. Denn darin besteht eben das Geschmacksurteil, daß es eine Sache nur nach derjenigen Beschaffenheit schön nennt, in welcher sie sich nach unserer Art sie aufzunehmen richtet.

Überdies wird von jedem Urteil, welches den Geschmack des Subjekts beweisen soll, verlangt, daß das Subjekt für sich,
ohne nötig zu haben, durch Erfahrung unter den Urteilen 137
anderer herumzutappen und sich von ihrem Wohlgefallen oder Mißfallen an demselben Gegenstande vorher zu belehren, urteilen, mithin sein Urteil nicht als Nachahmung, weil ein Ding etwa wirklich allgemein gefällt, sondern a priori aussprechen solle.[a)] Man sollte aber denken, daß ein Urteil a priori einen Begriff vom Objekt enthalten müsse, zu dessen Erkenntnis es das Prinzip enthält; das Geschmacksurteil aber gründet sich gar nicht auf Begriffe und ist überall nicht Erkenntnis-[b)], sondern nur ein ästhetisches Urteil.

---

a) 1. Aufl.: „daß das Subjekt *für sich*, ohne nötig zu haben, . . . zu belehren, mithin nicht als Nachahmung, da etwas wirklich allgemein gefällt, folglich a priori ausgesprochen werden solle". 2. u. 3. Aufl. haben (wahrscheinlich Schreibfehler!): „absprechen solle".

b) „Erkenntnis-" (sc. Urteil) statt „Erkenntnis"; korr. Erdmann (vergl. 134^{9}, 147^{20}, 152^{5}).

Daher läßt sich ein junger Dichter von der Überredung, daß sein Gedicht schön sei, nicht durch das Urteil des Publikums, noch[a]) seiner Freunde abbringen; und wenn er ihnen Gehör gibt, so geschieht es nicht darum, weil er es nun anders beurteilt, sondern weil er, wenngleich (wenigstens in Absicht seiner) das ganze Publikum einen falschen Geschmack hätte, sich doch (selbst wider sein Urteil) dem gemeinen Wahne zu bequemen, in seiner Begierde nach Beifall Ursache findet. Nur späterhin, wenn seine Urteilskraft durch Ausübung mehr geschärft worden, geht er freiwillig von seinem vorigen Urteile ab; so wie er es auch mit seinen Urteilen hält, die ganz auf der Vernunft beruhen. Der Geschmack macht bloß[b]) auf Autonomie Anspruch. Fremde Urteile sich zum Bestimmungsgrunde des seinigen zu machen, wäre Heteronomie.

138 Daß man die Werke der Alten mit Recht zu Mustern anpreist und die Verfasser derselben klassisch nennt, gleich einem gewissen Adel unter den Schriftstellern, der dem Volke durch seinen Vorgang Gesetze gibt, scheint Quellen des Geschmacks a posteriori anzuzeigen und die Autonomie desselben in jedem Subjekte zu widerlegen. Allein man könnte ebensogut sagen, daß die alten Mathematiker, die bis jetzt für nicht wohl zu entbehrende Muster der höchsten Gründlichkeit und Eleganz der synthetischen Methode gehalten werden, auch eine nachahmende Vernunft auf unserer Seite bewiesen und ein Unvermögen derselben, aus sich selbst strenge Beweise mit der größten Intuition durch Konstruktion der Begriffe hervorzubringen.[c]) Es gibt gar keinen Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch sein mag, und selbst der Vernunft (die alle ihre Urteile aus der gemeinschaftlichen Quelle a priori schöpfen muß), welcher, wenn jedes Subjekt immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche geraten würde, wenn nicht andere mit den ihrigen ihm vorangegangen[d]) wären, nicht um die Nachfolgenden zu bloßen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren andere auf die Spur zu bringen, um die Prinzipien in sich selbst zu suchen und so ihren eigenen, oft besseren Gang zu nehmen. Selbst in der Religion, wo gewiß ein jeder

a) 1. Aufl.: „nicht durch das“
b) „bloß“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.
c) 1. Aufl.: „hervorzubringen dartue“
d) Kant: „vorgegangen“; korr. Kirchmann.

die Regel seines Verhaltens aus sich selbst hernehmen muß, weil er dafür auch selbst verantwortlich bleibt und die Schuld seiner Vergehungen nicht auf andere, als Lehrer oder Vor- 139
gänger, schieben kann, wird doch nie durch allgemeine Vorschriften, die man entweder von Priestern oder Philosophen bekommen oder auch aus sich selbst genommen haben mag, so viel ausgerichtet werden, als durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geschichte aufgestellt, die Autonomie der Tugend aus der eigenen und ursprünglichen Idee der Sittlichkeit (a priori) nicht entbehrlich macht oder diese in einen Mechanism der Nachahmung verwandelt. *Nachfolge*, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können; welches nur soviel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabei zu benehmen, ablernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten ist der Geschmack gerade dasjenige, welches, weil sein Urteil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beispiele dessen, was sich im Fortgange der Kultur am längsten in Beifall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlacht zu werden und in die Rohigkeit der ersten Versuche zurückzufallen.

§ 33. 140

Zweite Eigentümlichkeit des Geschmacksurteils.

Das Geschmacksurteil ist gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es bloß *subjektiv* wäre.

Wenn jemand ein Gebäude, eine Aussicht, ein Gedicht nicht schön findet, so läßt er sich *erstlich* den Beifall nicht durch hundert Stimmen, die es alle hoch preisen, innerlich aufdringen. Er mag sich zwar stellen, ols ob es ihm auch gefalle, um nicht für geschmacklos angesehen zu werden, er kann sogar zu zweifeln anfangen, ob er seinen Geschmack, durch Kenntnis einer genugsamen Menge von Gegenständen einer gewissen Art, auch genug gebildet habe (wie einer, der in der Entfernung etwas für einen Wald zu erkennen glaubt, was alle anderen für eine Stadt ansehen, an dem Urteile seines eigenen Gesichts zweifelt). Das sieht er aber doch klar ein, daß der Beifall anderer gar keinen für die Beurteilung der

Schönheit gültigen Beweis abgebe; daß andere allenfalls für ihn sehen und beobachten mögen, und was[a]) viele auf einerlei Art gesehen haben, als ein hinreichender Beweisgrund für ihn, der es anders gesehen zu haben glaubt, zum theoretischen, mithin logischen[b]), niemals aber das, was anderen gefallen hat,
141 zum Grunde eines ästhetischen Urteils dienen könne. Das uns ungünstige Urteil anderer kann uns zwar mit Recht in Ansehung des unsrigen bedenklich machen, niemals aber von der Unrichtigkeit desselben überzeugen. Also gibt es keinen empirischen Beweisgrund, das Geschmacksurteil jemandem abzunötigen.

Zweitens kann noch weniger ein Beweis a priori nach bestimmten Regeln das Urteil über Schönheit bestimmen. Wenn mir jemand sein Gedicht vorliest oder mich in ein Schauspiel führt, welches am Ende meinem Geschmack nicht behagen will, so mag er den Batteux[c]) oder Lessing oder noch ältere und berühmtere Kritiker des Geschmacks und alle von ihnen aufgestellten Regeln zum Beweise anführen, daß sein Gedicht schön sei; auch mögen gewisse Stellen, die mir eben mißfallen, mit Regeln der Schönheit (so wie sie dort gegeben und allgemein anerkannt sind) gar wohl zusammenstimmen: ich stopfe mir die Ohren zu, mag keine Gründe und kein Vernünfteln hören und werde eher annehmen, daß jene Regeln der Kritiker falsch seien[d]), oder wenigstens hier nicht der Fall ihrer Anwendung sei, als daß ich mein Urteil durch Beweisgründe a priori sollte bestimmen lassen, da es ein Urteil des Geschmacks und nicht des Verstandes oder der Vernunft sein soll.

Es scheint, daß dieses eine der Hauptursachen sei, weswegen man dieses ästhetische Beurteilungsvermögen gerade mit dem Namen des Geschmacks belegt hat. Denn es mag mir jemand alle Ingredienzien eines Gerichts erzählen und von
142 jedem bemerken, daß jedes derselben mir sonst angenehm sei, auch obenein die Gesundheit dieses Essens mit Recht rühmen, so bin ich gegen alle diese Gründe taub, versuche

---

a) 1. Aufl.: „und daß andere . . . beobachten, und was"
b) „mithin logischen" fehlt in der 1. Aufl.
c) Charles Batteux (1713—1780), der bekannte französische Ästhetiker.
d) Kant „seyn"; korr. Hartenstein.

das Gericht an meiner Zunge und meinem Gaumen, und darnach (nicht nach allgemeinen Prinzipien) fälle ich mein Urteil.

In der Tat wird das Geschmacksurteil durchaus immer als ein einzelnes Urteil vom Objekt gefällt. Der Verstand kann durch die Vergleichung des Objekts im Punkte des Wohlgefälligen mit dem Urteile anderer ein allgemeines Urteil machen: z. B. alle Tulpen sind schön; aber das ist alsdann kein Geschmacks-, sondern ein logisches Urteil, welches die Beziehung eines Objekts auf den Geschmack zum Prädikate der Dinge von einer gewissen Art überhaupt macht[a]); dasjenige aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe schön, d. i. mein Wohlgefallen an derselben allgemeingültig finde, ist allein das Geschmacksurteil. Dessen Eigentümlichkeit besteht aber darin, daß, ob es gleich bloß subjektive Gültigkeit hat, es dennoch alle Subjekte so in Anspruch nimmt, als es nur immer geschehen könnte, wenn es ein objektives Urteil wäre, das auf Erkenntnisgründen beruht und durch einen Beweis könnte erzwungen werden.

§ 34.

Es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich.

Unter einem Prinzip des Geschmacks würde man einen Grundsatz verstehen, unter dessen Bedingung man den Begriff eines Gegenstandes subsumieren und alsdann durch einen Schluß herausbringen könnte, daß er schön sei. Das ist aber schlechterdings unmöglich. Denn ich muß unmittelbar an der Vorstellung desselben die Lust empfinden, und sie kann mir durch keine Beweisgründe angeschwatzt werden. Obgleich alle Kritiker, wie Hume sagt, scheinbarer vernünfteln können als Köche, so haben sie doch mit diesen einerlei Schicksal. Den Bestimmungsgrund ihres Urteils können sie nicht von der Kraft der Beweisgründe, sondern nur von der Reflexion des Subjekts über seinen eigenen Zustand (der Lust oder Unlust), mit Abweisung aller Vorschriften und Regeln, erwarten.

Worüber aber Kritiker dennoch vernünfteln können und sollen, so daß es zur Berichtigung und Erweiterung unserer Geschmacksurteile gereiche, das ist nicht, den Bestimmungs-

---

a) 1. Aufl.: „machte“

144 grund dieser Art ästhetischer Urteile in einer allgemeinen brauchbaren Formel darzulegen, welches unmöglich ist; sondern über die Erkenntnisvermögen und deren Geschäfte in diesen Urteilen Nachforschung zu tun und die wechselseitige subjektive Zweckmäßigkeit, von welcher oben gezeigt ist, daß ihre Form in einer gegebenen Vorstellung die Schönheit des Gegenstandes derselben sei, in Beispielen auseinanderzusetzen. Also ist die Kritik des Geschmacks selbst nur subjektiv in Ansehung der Vorstellung, wodurch uns ein Objekt gegeben wird; nämlich sie ist die Kunst oder Wissenschaft, das wechselseitige Verhältnis des Verstandes und der Einbildungskraft zueinander in der gegebenen Vorstellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begriff), mithin die Einhelligkeit oder Mißhelligkeit derselben unter Regeln zu bringen und sie in Ansehung ihrer Bedingungen zu bestimmen. Sie ist *Kunst*, wenn sie dieses nur an Beispielen zeigt; sie ist *Wissenschaft*, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurteilung von der Natur dieser Vermögen als Erkenntnisvermögen überhaupt ableitet. Mit der letzteren als transzendentalen Kritik haben wir es hier überall allein zu tun. Sie soll das subjektive Prinzip des Geschmacks als ein Prinzip a priori der Urteilskraft entwickeln und rechtfertigen. Die Kritik als Kunst sucht bloß die physiologischen (hier psychologischen), mithin empirischen Regeln, nach denen der Geschmack wirklich verfährt (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken), auf die Beurteilung seiner Gegenstände anzuwenden, und kritisiert die Produkte der schönen Kunst, sowie *jene* das Vermögen selbst, sie zu beurteilen.

145

§ 35.

Das Prinzip des Geschmacks ist das subjektive Prinzip der Urteilskraft überhaupt.

Das Geschmacksurteil unterscheidet sich darin von dem logischen, daß das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Objekt, das erstere aber gar nicht unter einen Begriff subsumiert, weil sonst der notwendige allgemeine Beifall durch Beweise würde erzwungen werden können. Gleichwohl aber ist es darin dem letzteren ähnlich, daß es eine Allgemeinheit und Notwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Objekt, folglich eine bloß subjektive, vorgibt. Weil nun die Begriffe

in einem Urteile den Inhalt desselben (das zum Erkenntnis des
Objekts Gehörige) ausmachen, das Geschmacksurteil aber nicht
durch Begriffe bestimmbar ist, so gründet es sich nur auf der
subjektiven formalen Bedingung eines Urteils überhaupt. Die
subjektive Bedingung aller Urteile ist das Vermögen zu ur-
teilen selbst, oder die Urteilskraft. Diese, in Ansehung einer
Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ge-
braucht, erfordert zweier Vorstellungskräfte Zusammenstim-
mung: nämlich der Einbildungskraft (für die Anschauung und
die Zusammensetzung[a]) des Mannigfaltigen derselben) und des
Verstandes (für den Begriff als Vorstellung der Einheit dieser
Zusammenfassung). Weil nun dem Urteile hier kein Begriff
vom Objekte zum Grunde liegt, so kann es nur in der Sub- 146
sumtion der Einbildungskraft selbst (bei einer Vorstellung, wo-
durch ein Gegenstand gegeben wird) unter die Bedingung,
daß[b]) der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Be-
griffen gelangt, bestehen. D. i. weil eben darin, daß die Ein-
bildungskraft ohne Begriff schematisiert, die Freiheit der-
selben besteht, so muß das Geschmacksurteil auf einer bloßen
Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungs-
kraft in ihrer *Freiheit* und des Verstandes mit seiner *Ge-
setzmäßigkeit*, also auf einem Gefühle beruhen, das den
Gegenstand nach der Zweckmäßigkeit der Vorstellung (wo-
durch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung der
Erkenntnisvermögen[c]) in ihrem freien Spiele beurteilen läßt;
und der Geschmack, als subjektive Urteilskraft, enthält ein
Prinzip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter
Begriffe, sondern des *Vermögens* der Anschauungen oder
Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das *Vermö-
gen* der Begriffe (d. i. den Verstand), sofern das erstere in
seiner Freiheit zum letzteren in *seiner Gesetzmäßig-
keit* zusammenstimmt.

Um diesen Rechtsgrund nun durch eine Deduktion der Geschmacksurteile ausfindig zu machen, können nur die formalen Eigentümlichkeiten dieser Art Urteile, mithin sofern an ihnen bloß die logische Form betrachtet wird, uns zum Leitfaden dienen.

---

a) Erdmann: „Zusammenfassung"

b) Kant: „Bedingungen, daß"; korr. Windelband Erdmann: „Bedingungen, wodurch"

c) Kant: „des Erkenntnisvermögens"; korr. Erdmann.

147 § 36.

Von der Aufgabe einer Deduktion der Geschmacksurteile.

Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objekte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädikate enthält, zu einem Erkenntnisurteile verbunden und dadurch ein Erfahrungsurteil erzeugt werden. Diesem liegen nun Begriffe a priori von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, um es als Bestimmung eines Objekts zu denken, zum Grunde; und diese Begriffe (die Kategorien) erfordern eine Deduktion, die auch in der Kritik der reinen Vernunft gegeben worden, wodurch denn auch die Auflösung der Aufgabe zustande kommen konnte: wie sind synthetische Erkenntnisurteile a priori möglich? Diese Aufgabe betraf also die Prinzipien a priori des reinen Verstandes und seiner theoretischen Urteile.

Mit einer Wahrnehmung kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Lust (oder Unlust) und Wohlgefallen verbunden werden, welches die Vorstellung des Objekts begleitet und derselben statt Prädikats dient, und so ein ästhetisches Urteil, welches kein Erkenntnisurteil ist, entspringen. Einem solchen, wenn es nicht bloßes Empfindungs-, sondern ein formales Reflexionsurteil ist, welches dieses Wohlgefallen jedermann als not-
148 wendig ansinnt, muß etwas als Prinzip a priori zum Grunde liegen, welches allenfalls ein bloß subjektives sein mag (wenn ein objektives zu solcher Art Urteile unmöglich sein sollte), aber auch als ein solches einer Deduktion bedarf, damit begriffen werde[a]), wie ein ästhetisches Urteil auf Notwendigkeit Anspruch machen könne. Hierauf gründet sich nun die Aufgabe, mit der wir uns jetzt beschäftigen: wie sind Geschmacksurteile möglich? welche Aufgabe also die Prinzipien a priori der reinen Urteilskraft in ästhetischen Urteilen betrifft, d. i. in solchen, wo sie nicht (wie in den theoretischen) unter objektive Verstandesbegriffe bloß zu subsumieren hat und unter einem Gesetze steht, sondern wo sie sich selbst, subjektiv[b]), Gegenstand sowohl als Gesetz ist.

Diese Aufgabe kann auch so vorgestellt werden: wie ist ein Urteil möglich, das bloß aus dem eigenen Gefühl der Lust

---

a) 1. Aufl.: „um zu begreifen"
b) 1. Aufl.: „sondern ihr selbst subjektiv"

an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust als der Vorstellung desselben Objekts *in jedem anderen Subjekt* anhängig a priori, d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurteilte?

Daß Geschmacksurteile synthetische sind, ist leicht einzusehen, weil sie über den Begriff und selbst die Anschauung des Objekts hinausgehen und etwas, das gar nicht einmal Erkenntnis ist, nämlich Gefühl der Lust (oder Unlust), zu jener als Prädikat hinzutun. Daß sie aber, obgleich das Prädikat
(der mit der Vorstellung verbundenen *eigenen* Lust) em- 149
pirisch ist, gleichwohl, was die geforderte Beistimmung *von jedermann* betrifft, Urteile a priori sind oder dafür gehalten werden wollen, ist gleichfalls schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs enthalten; und so gehört diese Aufgabe der Kritik der Urteilskraft unter das allgemeine Problem der Transzendentalphilosophie: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

§ 37.

Was wird eigentlich in einem Geschmacksurteile von einem Gegenstande a priori behauptet?

Daß die Vorstellung von einem Gegenstande unmittelbar mit einer Lust verbunden sei, kann nur innerlich wahrgenommen werden, und würde, wenn man nichts weiter als dieses anzeigen wollte, ein bloß empirisches Urteil geben. Denn a priori kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden, außer wo ein den Willen bestimmendes Prinzip a priori in der Vernunft zum Grunde liegt; da denn die Lust (im moralischen Gefühl) die Folge davon ist, eben darum aber mit der Lust im Geschmacke gar nicht verglichen werden kann, weil sie einen bestimmten Begriff von einem Gesetze erfordert; da hingegen jene unmittelbar mit der bloßen Beurteilung, vor allem Begriffe, verbunden sein soll.
Daher sind auch alle Geschmacksurteile einzelne Urteile, weil 150
sie ihr Prädikat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden.

Also ist es nicht die Lust, sondern *die Allgemeingültigkeit dieser Lust*, die mit der bloßen Beurteilung eines Gegenstandes im Gemüte als verbunden wahrgenommen wird,

welche a priori als allgemeine Regel für die Urteilskraft, für jedermann gültig, in einem Geschmacksurteile vorgestellt wird. Es ist ein empirisches Urteil, daß ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurteile. Es ist aber ein Urteil a priori, daß ich ihn schön finde, d. i. jenes Wohlgefallen jedermann als notwendig ansinnen darf.

§ 38.

Deduktion der Geschmacksurteile.

Wenn eingeräumt wird, daß in einem reinen Geschmacksurteile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der bloßen Beurteilung seiner Form verbunden sei, so ist es nichts anderes als die subjektive Zweckmäßigkeit derselben für die Urteilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüte verbunden empfinden. Da nun die Urteilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurteilung, ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff), nur auf die subjek-
151 tiven Bedingungen des Gebrauchs der Urteilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart noch einen besonderen Verstandesbegriff eingerichtet[a]) ist) gerichtet sein kann; folglich auf[b]) dasjenige Subjektive, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muß die Übereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urteilskraft als für jedermann gültig a priori angenommen werden können. D. i. die Lust oder subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung für das Verhältnis der Erkenntnisvermögen in der Beurteilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt wird jedermann mit Recht angesonnen werden können.*)

---

*) Um berechtigt zu sein, auf allgemeine Beistimmung zu einem bloß auf subjektiven Gründen beruhenden Urteile der ästhetischen Urteilskraft Anspruch zu machen, ist genug, daß man einräume: 1) bei allen Menschen seien die subjektiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältnis der darin in Tätigkeit gesetzten Erkenntniskräfte zu einem Erkenntnis überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr sein muß, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntnis nicht mitteilen könnten; 2) das Urteil habe bloß auf dieses Verhältnis (mithin

---

a) 1. Aufl.: „eingeschränkt“
b) „auf“ fehlt in der 2. Aufl.

Anmerkung. 152

Diese Deduktion ist darum so leicht, weil sie keine objektive Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nötig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Objekt, und das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil. Es behauptet nur, daß wir berechtigt sind, dieselben subjektiven Bedingungen der Urteilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen, die wir in uns antreffen; und nur noch, daß wir unter diese Bedingungen das gegebene Objekt richtig subsumiert haben. Obgleich nun dies letztere unvermeidliche[a]), der logischen Urteilskraft nicht anhangende Schwierigkeiten hat (weil man in dieser unter Begriffe, in der ästhetischen aber unter ein bloß empfindbares Verhältnis der an der vorgestellten Form des Objekts wechselseitig untereinander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes subsumiert, wo die Subsumtion leicht trügen kann), so wird dadurch doch der Rechtmäßigkeit des Anspruchs der Urteilskraft, auf allgemeine Beistimmung zu rechnen, nichts benommen, welcher nur darauf hinausläuft: die Richtigkeit des Prinzips, aus subjektiven Gründen für jedermann gültig zu urteilen. Denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subsumtion unter jenes Prinzip betrifft, so macht sie die Rechtmäßigkeit des Anspruchs auf diese Gültigkeit eines ästhetischen Urteils überhaupt, mithin das Prinzip selber so wenig zweifelhaft, als die ebensowohl (obgleich nicht so oft und leicht) fehlerhafte Subsumtion der logischen Urteilskraft unter ihr Prinzip das letztere, welches objektiv ist, zweifelhaft machen kann. Würde aber die Frage sein: wie ist es möglich, die Natur als einen Inbegriff von Gegenständen des Geschmacks a priori anzunehmen? so hat diese Aufgabe Beziehung auf die Teleologie, weil es als ein

---

die formale Bedingung der Urteilskraft) Rücksicht genommen und sei rein, d. i. weder mit Begriffen vom Objekt noch Empfindungen als Bestimmungsgründen vermengt. Wenn in Ansehung dieses letzteren auch gefehlt worden, so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugnis, die ein Gesetz uns gibt, auf einen besonderen Fall; wodurch die Befugnis überhaupt nicht aufgehoben wird.

---

a) 1. Aufl.: „welches letztere zwar unvermeidliche“

Zweck der Natur, der ihrem Begriffe wesentlich anhinge, an-
153 gesehen werden müßte[a]), für unsere Urteilskraft zweckmäßige Formen aufzustellen. Aber die Richtigkeit dieser Annahme ist noch sehr zu bezweifeln, indes die Wirklichkeit[b]) der Naturschönheiten der Erfahrung offen liegt.

§ 39.

Von der Mitteilbarkeit einer Empfindung.

Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntnis bezogen wird, so heißt sie Sinnenempfindung, und das Spezifische ihrer Qualität läßt sich als durchgängig auf gleiche Art mitteilbar vorstellen, wenn man annimmt, daß jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe; dieses läßt sich aber von einer Sinnesempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgeteilt werden; und, selbst wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher sein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben. Noch mehr unterschieden müssen wir uns aber die Menschen in Ansehung der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit* bei der Empfindung ebendesselben Gegenstandes der Sinne vorstellen, und es ist schlechterdings nicht zu verlangen, daß die Lust an dergleichen Gegenständen von jedermann zugestanden werde. Man kann die Lust von dieser Art, weil sie durch den Sinn in das Gemüt kommt, und wir dabei also passiv sind, die Lust des *Genusses* nennen.

154 Das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen ist dagegen keine Lust des Genusses, sondern der Selbsttätigkeit und deren Gemäßheit mit der Idee seiner Bestimmung. Dieses Gefühl, welches das sittliche heißt, erfordert aber Begriffe und stellt keine freie, sondern gesetzliche Zweckmäßigkeit dar, läßt sich also auch nicht anders als vermittelst der Vernunft und, soll die Lust bei jedermann gleichartig sein, durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mitteilen.

Die Lust am Erhabenen der Natur, als Lust der vernünf-

---

a) In der 1. und 2. Aufl. steht „angesehen werden müßte" *vor* ‚der ... anhinge'.
b) Hartenstein: „Wirksamkeit"

telnden Kontemplation, macht zwar auch auf allgemeine Teilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus: welches, so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat. Daß aber andere Menschen darauf Rücksicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Größe der Natur ein Wohlgefallen finden werden (welches wahrhaftig dem Anblicke derselben, der eher abschreckend ist, nicht zugeschrieben werden kann), bin ich nicht schlechthin vorauszusetzen berechtigt. Demungeachtet kann ich doch in Betracht dessen, daß auf jene moralischen Anlagen bei jeder schicklichen Veranlassung Rücksicht genommen werden sollte, auch jenes Wohlgefallen jedermann ansinnen, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, welches seinerseits wiederum auf Begriffen der Vernunft gegründet ist.

Dagegen ist die Lust am Schönen weder eine Lust des 155
Genusses noch einer gesetzlichen Tätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Kontemplation nach Ideen, sondern der bloßen Reflexion. Ohne irgendeinen Zweck oder Grundsatz zur Richtschnur zu haben, begleitet diese Lust die gemeine Auffassung eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung, in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, vermittelst eines Verfahrens[a] der Urteilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muß; nur daß sie es hier, um einen empirischen objektiven Begriff, dort aber (in der ästhetischen Beurteilung) bloß, um die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjektiv-zweckmäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen, d. i. den Vorstellungszustand mit Lust zu empfinden, zu tun genötigt ist. Diese Lust muß notwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind, und die Proportion dieser Erkenntnisvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geschmack Urteilende (wenn er nur in diesem Bewußtsein nicht irrt und nicht die Materie für die Form, Reiz für Schönheit nimmt) die subjektive Zweckmäßigkeit, d. i.

a) 1. Aufl.: „durch ein Verfahren“

sein Wohlgefallen am Objekte jedem anderen ansinnen und sein Gefühl als allgemein mitteilbar, und zwar ohne Vermittlung der Begriffe, annehmen.

§ 40.

Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis.*

Man gibt oft der Urteilskraft, wenn nicht sowohl ihre Reflexion, als vielmehr bloß das Resultat derselben bemerklich ist, den Namen eines Sinnes und redet von einem Wahrheitssinne, von einem Sinne für Anständigkeit, Gerechtigkeit usw.; ob man zwar weiß, wenigstens billig wissen sollte, daß es nicht ein Sinn ist, in welchem diese Begriffe ihren Sitz haben können, noch weniger, daß dieser zu einem Ausspruche allgemeiner Regeln die mindeste Fähigkeit habe: sondern daß uns von Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit oder Gerechtigkeit nie eine Vorstellung dieser Art in Gedanken kommen könnte, wenn wir uns nicht über die Sinne zu höheren Erkenntnisvermögen erheben könnten. Der gemeine Menschenverstand, den man, als bloß gesunden (noch nicht kultivierten) Verstand, für das Geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, welcher auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes *(sensus communis)* belegt zu werden:
157 und zwar[a]) so, daß man unter dem Worte gemein (nicht bloß in unserer Sprache, die hierin wirklich eine Zweideutigkeit enthält, sondern auch in mancher anderen) soviel als das *vulgare,* was man allenthalben antrifft, versteht, welches zu besitzen schlechterdings kein Verdienst oder Vorzug ist.

Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß

a) „zwar" fehlt in der 1. Aufl.

mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert; welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem[a] Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, soviel möglich wegläßt und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung oder seines Vorstellungszustandes achthat. Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzu künstlich zu sein, um sie dem Vermögen, welches wir
den gemeinen Sinn nennen, beizulegen; allein sie sieht auch 158
nur so aus, wenn man sie in abstrakten Formeln ausdrückt; an sich ist nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahieren, wenn man ein Urteil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll.

Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hierher, als Teile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes anderen denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der vorurteilsfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der konsequenten Denkungsart. Die erste ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft. Der Hang zur letzteren, mithin zur Heteronomie der Vernunft, heißt das Vorurteil; und das größte unter allen ist, sich die Natur Regeln, welche[b] der Verstand ihr durch sein[c] eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen, d. i. der Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heißt Aufklärung*); weil, obschon diese Benennung

*) Man sieht bald, daß Aufklärung zwar in Thesi leicht, in Hypothesi aber eine schwere und langsam auszuführende Sache sei: weil mit seiner Vernunft nicht passiv, sondern jederzeit sich selbst gesetzgebend zu sein, zwar etwas ganz Leichtes für den Menschen ist, der nur seinem wesentlichen Zwecke angemessen sein will und das, was über seinen Verstand ist, nicht zu wissen verlangt; aber da die Bestrebung zum Letzteren kaum zu verhüten ist, und es an anderen, welche diese Wißbegierde befriedigen

a) 1. Aufl.: „unserm"

b) 1. Aufl.: „unter welchen das größte ist, die Natur sich Regeln". Die 2. Aufl. hat (ganz sinnlos): „sich die Naturregeln"

c) sc. des Verstandes; 2. und 3. Aufl.: „ihr"; korr. Erdmann.

159 auch der Befreiung von Vorurteilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweise *(in sensu eminenti)* ein Vorurteil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, worin der Aberglaube versetzt, ja sie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfnis, von anderen geleitet zu werden, mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht. Was die zweite Maxime der Denkungsart betrifft, so sind wir sonst wohl gewohnt, denjenigen eingeschränkt (borniert, das Gegenteil von erweitert) zu nennen, dessen Talente zu keinem großen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zulangen. Allein hier ist nicht die Rede vom Vermögen des Erkenntnisses, sondern von der Denkungsart, einen zweckmäßigen Gebrauch davon zu machen; welche, so klein auch der Umfang und der Grad sei, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von erweiterter Denkungsart anzeigt, wenn er sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzen kann[a]) und aus einem allgemeinen Standpunkte (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer ver-
160 setzt) über sein eigenes Urteil reflektiert. Die dritte Maxime, nämlich die der konsequenten Denkungsart, ist am schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden. Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite der Urteilskraft, die dritte der Vernunft. —

Ich nehme den durch diese Episode verlassenen Faden wieder auf und sage, daß der Geschmack mit mehrerem Rechte *sensus communis* genannt werden könne, als der gesunde Verstand; und daß die ästhetische Urteilskraft eher als die intellektuelle den Namen eines gemeinschaftlichen Sinnes*) führen könne, wenn man ja das Wort Sinn von einer Wirkung der

---

zu können mit vieler Zuversicht versprechen, nie fehlen wird, so muß das bloß Negative (welches die eigentliche Aufklärung ausmacht) in der Denkungsart (zumal der öffentlichen) zu erhalten oder herzustellen sehr schwer sein.

*) Man könnte den Geschmack durch *sensus communis aesthetícus*, den gemeinen Menschenverstand durch *sensus communis logicus* bezeichnen.

---

a) Das fehlende „kann" hinzugefügt von Erdmann; Windelband: „wegsetzt"

bloßen Reflexion auf das Gemüt brauchen will; denn da versteht man unter Sinn das Gefühl der Lust. Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurteilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittlung eines Begriffs allgemein mitteilbar macht, definieren.

Die Geschicklichkeit der Menschen, sich ihre Gedanken mitzuteilen, erfordert auch ein Verhältnis der Einbildungskraft
und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und 161
diesen wiederum[a] Begriffe zuzugesellen, die in ein Erkenntnis zusammenfließen; aber alsdann ist die Zusammenstimmung beider Gemütskräfte gesetzlich, unter dem Zwange bestimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel versetzt, da teilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zustandes des Gemüts mit.

Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittlung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen.

Wenn man annehmen dürfte, daß die bloße allgemeine Mitteilbarkeit seines Gefühls an sich schon ein Interesse für uns bei sich führen müsse (welches man aber aus der Beschaffenheit einer bloß reflektierenden Urteilskraft zu schließen nicht berechtigt ist), so würde man sich erklären können, woher das Gefühl im Geschmacksurteile gleichsam als Pflicht jedermann zugemutet werde.

§ 41.

Von dem empirischen Interesse am Schönen.

Daß das Geschmacksurteil, wodurch etwas für schön erklärt wird, kein Interesse zum Bestimmungsgrunde haben müsse, ist oben hinreichend dargetan worden. Aber daraus
folgt nicht, daß, nachdem es als reines ästhetisches Urteil ge- 162
geben worden, kein Interesse damit verbunden werden könne.[b] Diese Verbindung wird jedoch immer nur indirekt sein können, d. i. der Geschmack muß allererst mit etwas anderem ver-

---

a) „wiederum“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.

b) 1. Aufl.: „folgt nicht, daß ein solches, nachdem ... worden, damit nicht verbunden werden könne“.

bunden vorgestellt werden, um mit dem Wohlgefallen der bloßen Reflexion über einen Gegenstand noch eine Lust an der Existenz desselben (als worin alles Interesse besteht) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im ästhetischen Urteile, was im Erkenntnisurteile (von Dingen überhaupt) gesagt wird: *a posse ad esse non valet consequentia.* Dieses Andere kann nun etwas Empirisches sein, nämlich eine Neigung, die der menschlichen Natur eigen ist, oder etwas Intellektuelles, als Eigenschaft[a]) des Willens, a priori durch Vernunft bestimmt werden zu können; welche beide ein Wohlgefallen am Dasein eines Objekts enthalten und so den Grund zu einem Interesse an demjenigen legen können, was schon für sich und ohne Rücksicht auf irgendein Interesse gefallen hat.

Empirisch interessiert das Schöne nur in der Gesellschaft; und wenn man den Trieb zur Gesellschaft als dem Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die Geselligkeit, zur Erfordernis des Menschen als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur Humanität gehörige Eigenschaft einräumt, so kann es nicht fehlen,
163 daß man nicht auch den Geschmack als ein Beurteilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein Gefühl jedem anderen mitteilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte.

Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte noch sich selbst ausputzen oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Zivilisierung); denn als einen solchen beurteilt man denjenigen, welcher seine Lust anderen mitzuteilen geneigt und geschickt ist, und den ein Objekt nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit anderen fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mitteilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst diktiert ist; und so werden freilich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Karaiben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschalen, schönfarbige Vogel-

---

a) Erdmann: „die Eigenschaft“

federn, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Kanots, Kleidern usw.), die gar kein Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit großem Interesse verbunden: bis endlich die auf den höchsten Punkt gekommene Zivilisierung daraus beinahe das Hauptwerk 164
der verfeinerten Neigung macht, und Empfindungen nur soviel wert gehalten werden, als sie sich allgemein mitteilen lassen; wo denn, wenngleich die Lust, die jeder an einem solchen Gegenstande hat, nur unbeträchtlich und für sich ohne merkliches Interesse ist, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mitteilbarkeit ihren Wert beinahe unendlich vergrößert.

Dieses indirekt dem Schönen durch Neigung zur Gesellschaft angehängte, mithin empirische Interesse ist aber für uns hier von keiner Wichtigkeit, die wir nur darauf zu sehen haben, was auf das Geschmacksurteil a priori, wenngleich nur indirekt, Beziehung haben mag. Denn wenn auch in dieser Form sich ein damit verbundenes Interesse entdecken sollte, so würde Geschmack einen Übergang unseres Beurteilungsvermögens von dem Sinnengenuß zum Sittengefühl entdecken; und nicht allein, daß man dadurch den Geschmack zweckmäßig zu beschäftigen besser geleitet werden würde, es würde auch ein Mittelglied der Kette der menschlichen Vermögen a priori, von denen alle Gesetzgebung abhangen muß, als ein solches dargestellt werden. Soviel kann man von dem empirischen Interesse an Gegenständen des Geschmacks und am Geschmack selbst wohl sagen, daß es, da dieser der Neigung frönt, obgleich sie noch so verfeinert sein mag, sich doch auch mit allen Neigungen und Leidenschaften, die in der Ge- 165
sellschaft ihre größte Mannigfaltigkeit und höchste Stufe erreichen, gern zusammenschmelzen läßt, und das Interesse am Schönen, wenn es darauf gegründet ist, einen nur sehr zweideutigen Übergang vom Angenehmen zum Guten abgeben könne. Ob aber dieser nicht etwa doch durch den Geschmack, wenn er in seiner Reinigkeit genommen wird, befördert werden könne, haben wir zu untersuchen Ursache.

§ 42.

Von dem[a]) intellektuellen Interesse am Schönen.

Es geschah in gutmütiger Absicht, daß diejenigen, welche alle Beschäftigungen der Menschen, wozu diese die innere

a) 1. und 2. Aufl.: „Vom"

Naturanlage antreibt, gerne auf den letzten Zweck der Menschheit, nämlich das Moralisch-Gute richten wollten, es für ein Zeichen eines guten moralischen Charakters hielten, am Schönen überhaupt ein Interesse zu nehmen. Ihnen ist aber nicht ohne Grund von anderen widersprochen worden, die sich auf die Erfahrung berufen, daß Virtuosen des Geschmacks nicht allein oft[a]), sondern wohl gar gewöhnlich eitel, eigensinnig und verderblichen Leidenschaften ergeben, vielleicht noch weniger wie andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an sittliche Grundsätze Anspruch machen könnten; und so scheint es, daß das Gefühl für das Schöne nicht allein (wie es auch wirklich ist) vom moralischen Gefühl spezifisch unterschieden, son-
166 dern auch das Interesse, welches man damit verbinden kann, mit dem moralischen schwer, keineswegs aber durch innere Affinität vereinbar sei.

Ich räume nun zwar gerne ein, daß das Interesse am *Schönen der Kunst* (wozu ich auch den künstlichen Gebrauch der Naturschönheiten zum Putze, mithin zur Eitelkeit rechne) gar keinen Beweis einer dem Moralisch-Guten anhänglichen oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe. Dagegen aber behaupte ich, daß ein *unmittelbares Interesse* an der Schönheit der *Natur* zu nehmen (nicht bloß Geschmack haben[b]), um sie zu beurteilen), jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei; und daß, wenn dieses Interesse habituell ist, es wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemütsstimmung anzeige, wenn es sich mit der *Beschauung der Natur* gerne verbindet. Man muß sich aber wohl erinnern, daß ich hier eigentlich die schönen *Formen* der Natur meine, die *Reize* dagegen, welche sie so reichlich auch mit jenen zu verbinden pflegt, noch zur[c]) Seite setze, weil das Interesse daran zwar auch unmittelbar, aber doch empirisch ist.

Der, welcher einsam (und ohne Absicht, seine Bemerkungen anderen mitteilen zu wollen) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insekts usw. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben und sie nicht gerne in der Natur überhaupt vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, viel weniger ein Nutzen daraus für ihn
167 hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellek-

a) 1. Aufl.: „öfters", 2. Aufl.: „öfter"
b) Erdmann: „zu haben"
c) 3. Aufl.: „zu"

tuelles Interesse an der Schönheit der Natur. D. i. nicht allein ihr Produkt der Form nach, sondern auch das Dasein desselben gefällt ihm[a]), ohne daß ein Sinnenreiz daran Anteil hätte, oder er auch irgendeinen Zweck damit verbände.

Es ist aber hierbei merkwürdig, daß, wenn man diesen Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen und künstliche Blumen (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann) in die Erde gesteckt oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, welches[b]) er vorher daran nahm, alsbald verschwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Interesse der Eitelkeit, sein Zimmer für fremde Augen damit auszuschmücken, an dessen Stelle sich einfinden würde. Daß die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieser Gedanke muß die Anschauung und Reflexion begleiten; und auf diesem gründet sich allein das unmittelbare Interesse, das[c]) man daran nimmt. Sonst bleibt entweder ein bloßes Geschmacksurteil ohne alles Interesse, oder nur ein mit einem mittelbaren, nämlich auf die Gesellschaft bezogenen, verbundenes übrig, welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch-gute Denkungsart abgibt.

Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit (wenn jene gleich durch diese der Form nach sogar übertroffen würde)[d]), dennoch allein ein unmittelbares Inter- 168
esse zu erwecken[e]), stimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menschen überein, die ihr sittliches Gefühl kultiviert haben. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, um über Produkte der schönen Kunst mit der größten Richtigkeit und Feinheit zu urteilen, das Zimmer gern verläßt, in welchem jene die Eitelkeit und allenfalls gesellschaftliche Freuden unterhaltenden Schönheiten anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig entwickeln kann: so werden wir diese seine Wahl selber mit Hochachtung betrachten und in ihm

a) „ihm“ fehlt in der 1. Aufl.
b) 1. und 2. Aufl.: „was“
c) 1. und 2. Aufl.: „was“
d) Die Klammern sind von mir der Deutlichkeit halber hinzugefügt.
e) 1. Aufl.: „dennoch an jener allein ein . . . zu nehmen“

eine schöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und Liebhaber, um des Interesse willen, das er an seinen Gegenständen nimmt, Anspruch machen kann. — Was ist nun der Unterschied der so verschiedenen Schätzung zweierlei Objekte, die im Urteile des bloßen Geschmacks einander kaum den Vorzug streitig machen würden?

Wir haben ein Vermögen der bloß ästhetischen Urteilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urteilen und an der bloßen Beurteilung derselben ein Wohlgefallen zu finden, welches wir zugleich jedermann zur Regel machen, ohne daß dieses Urteil sich auf einem Interesse gründet, noch ein solches hervorbringt. — Anderseits haben wir auch ein Vermögen einer intellektuellen Urteilskraft, für bloße Formen prakti-
169 scher Maximen (sofern sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung von selbst qualifizieren) ein Wohlgefallen a priori zu bestimmen, welches wir jedermann zum Gesetz machen, ohne daß unser Urteil sich auf irgendeinem Interesse gründet, *aber doch ein solches hervorbringt*. Die Lust oder Unlust im ersteren Urteile heißt die des Geschmacks, die zweite des moralischen Gefühls.

Da es aber die Vernunft auch interessiert, daß die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objektive Realität haben, d. i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgendeinen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserem, von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen (welches wir a priori für jedermann als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweisen gründen zu können) anzunehmen: so muß die Vernunft an jeder Äußerung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüt über die Schönheit der *Natur* nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessiert zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch; und der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlich-Guten wohl gegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessiert, bei dem hat man Ursache, we-
170 nigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuten.

Man wird sagen, diese Deutung ästhetischer Urteile auf

Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl sehe gar zu studiert aus, um sie für die wahre Auslegung der Chiffreschrift[a]) zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht. Allein erstlich ist dieses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist; und dann führt die Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurteile, welches, ohne von irgendeinem Interesse abzuhangen, ein Wohlgefallen fühlen läßt und es zugleich a priori als der Menschheit überhaupt anständig vorstellt, mit[b]) dem moralischen Urteile, welches ebendasselbe aus Begriffen tut, auch ohne deutliches, subtiles und vorsätzliches Nachdenken, auf ein gleichmäßiges unmittelbares Interesse an dem Gegenstande des ersteren, sowie an dem des letzteren; nur daß jenes ein freies, dieses ein auf objektive Gesetze gegründetes Interesse ist. Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die sich an ihren schönen Produkten als Kunst, nicht bloß durch Zufall, sondern gleichsam absichtlich, nach gesetzmäßiger Anordnung und als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zeigt; welchen letzteren, da wir ihn äußerlich nirgend antreffen, wir natürlicherweise in uns selbst, und zwar in 171
demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung, suchen (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer solchen Naturzweckmäßigkeit aber allererst in der Teleologie die Rede sein wird).

Daß das Wohlgefallen an der schönen Kunst im reinen Geschmacksurteile nicht ebenso mit einem unmittelbaren Interesse verbunden ist, als das an der schönen Natur, ist auch leicht zu erklären. Denn jene ist entweder eine solche Nachahmung von dieser, die bis zur Täuschung geht, und alsdann tut sie die Wirkung als (dafür gehaltene) Naturschönheit; oder sie ist eine absichtlich auf unser Wohlgefallen sichtbarlich gerichtete Kunst; alsdann aber würde das Wohlgefallen an diesem Produkte zwar unmittelbar durch Geschmack stattfinden, aber kein anderes als mittelbares Interesse an der zum Grunde liegenden Ursache, nämlich einer Kunst, welche

a) 1. Aufl.: „Chiffernschrift", 2. Aufl.: „Chifferschrift", 3. Aufl.: „Chiferschrift".

b) Erdmann und Windelband: „und"

nur durch ihren Zweck, niemals an sich selbst interessieren kann, erwecken.[a] Man wird vielleicht sagen, daß dieses auch der Fall sei, wenn ein Objekt der Natur durch seine Schönheit nur insofern interessiert, als ihr eine moralische Idee beigesellt wird; aber nicht dieses, sondern die Beschaffenheit derselben an sich selbst, daß sie sich zu einer solchen Beigesellung qualifiziert, die ihr also innerlich zukommt, interessiert unmittelbar.

Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der schönen Form gleichsam zusammenschmelzend angetroffen
172 werden, sind entweder zu den Modifikationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn diese sind die einzigen Empfindungen, welche nicht bloß Sinnengefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modifikationen der Sinne verstatten und so gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt, und die einen höheren Sinn zu haben scheint, in sich enthalten. So scheint die weiße Farbe der Lilie das Gemüt zu Ideen der Unschuld, und nach der Ordnung der sieben Farben, von der roten an bis zur violetten 1. zur Idee der Erhabenheit, 2. der Kühnheit, 3. der Freimütigkeit, 4. der Freundlichkeit, 5. der Bescheidenheit, 6. der Standhaftigkeit, und 7. der Zärtlichkeit zu stimmen. Der Gesang der Vögel verkündigt Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit seiner[b] Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht sein oder nicht. Aber dieses Interesse, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, daß es Schönheit der Natur sei, und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sei getäuscht, und es sei nur Kunst; so gar, daß auch der Geschmack alsdann nichts Schönes, oder das Gesicht etwas Reizendes mehr daran finden kann. Was wird von Dichtern höher gepriesen als der bezaubernd schöne Schlag der Nachtigall in einsamen Gebüschen an einem stillen Sommerabende bei dem sanften Lichte des Mondes? Indes hat man Beispiele, daß, wo kein
173 solcher Sänger angetroffen wird, irgendein lustiger Wirt seine zum Genuß der Landluft bei ihm eingekehrten Gäste dadurch zu ihrer größten Zufriedenheit hintergangen hatte, daß er einen mutwilligen Burschen, welcher diesen Schlag (mit Schilf

---

a) „erwecken“ von Erdmann hinzugefügt, jedoch schon hinter „Ursache“ gestellt.

b) Erdmann: „ihrer“

oder Rohr im Munde) ganz der Natur ähnlich nachzumachen wußte, in einem Gebüsche verbarg. Sobald man aber inne wird, daß es Betrug sei, so wird niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesange zuzuhören; und so ist es mit jedem anderen Singvogel beschaffen. Es muß Natur sein oder von uns dafür gehalten werden, damit wir an dem Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen können; noch mehr aber, wenn wir gar anderen zumuten dürfen, daß sie es daran nehmen sollen; welches in der Tat geschieht, indem wir die Denkungsart derer für grob und unedel halten, die kein Gefühl für die schöne Natur haben (denn so nennen wir die Empfänglichkeit eines Interesse an ihrer Betrachtung) und sich bei der Mahlzeit oder der Bouteille an den Genuß bloßer Sinnesempfindungen halten.

§ 43.

Von der Kunst überhaupt.

1. Kunst wird von der Natur, wie Tun *(facere)* vom Handeln oder Wirken überhaupt *(agere)*, und das Produkt oder die Folge der ersteren als Werk *(opus)* von der letz- 174
teren als Wirkung *(effectus)* unterschieden.

Von Rechts wegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunst nennen. Denn ob man gleich das Produkt der Bienen (die regelmäßig gebauten Wachsscheiben) ein Kunstwerk zu nennen beliebt, so geschieht dieses doch nur wegen der Analogie mit der letzteren; sobald man sich nämlich besinnt, daß sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, so sagt man alsbald, es ist ein Produkt ihrer Natur (des Instinkts), und als Kunst wird es nur ihrem Schöpfer zugeschrieben.

Wenn man bei Durchsuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geschehen ist, ein Stück behauenes Holz antrifft, so sagt man nicht, es ist ein Produkt der Natur, sondern der Kunst; die hervorbringende Ursache desselben[a)] hat sich einen Zweck gedacht, dem dieses seine Form zu danken hat. Sonst sieht man wohl auch an allem eine Kunst, was so beschaffen ist, daß eine Vorstellung desselben in seiner[b)] Ursache vor seiner[b)] Wirklichkeit vorhergegangen sein muß (wie selbst

a) Kant: „derselben"; korr. Vorländer.
b) Kant: „ihrer . . . ihrer"; korr. Windelband.

bei Bienen), ohne daß doch die Wirkung von ihr eben *gedacht* sein dürfe; wenn man aber etwas schlechthin ein Kunstwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterscheiden, so versteht man allemal darunter ein Werk der Menschen.

175 2. *Kunst* als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der *Wissenschaft* unterschieden (*Können* vom *Wissen*), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmeßkunst von der Geometrie). Und da wird auch das, was man *kann*, sobald man nur *weiß*, was getan werden soll, und also nur die begehrte Wirkung genugsam kennt, nicht eben Kunst genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollständigste kennt, dennoch darum zu machen noch nicht sofort die Geschicklichkeit hat, gehört insoweit zur Kunst. *Camper*[a]) beschreibt sehr genau, wie der beste Schuh beschaffen sein müßte, aber er konnte gewiß keinen machen.*)

3. wird auch *Kunst* vom *Handwerke* unterschieden; die erste heißt *freie*, die andere kann auch Lohnkunst heißen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäßig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, daß sie als Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend
176 ist, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann. Ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen, das bedarf eines anderen Gesichtspunkts der Beurteilung, als derjenige ist, den wir hier nehmen; nämlich die Proportion der Talente, die dem einen oder anderen dieser Geschäfte zum Grunde liegen müssen. Ob auch unter den sogenannten sieben freien Künsten nicht einige, die den Wissenschaften beizuzählen, manche auch, die mit Handwerken[b]) zu vergleichen sind, aufgeführt

*) In meinen Gegenden sagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine solche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit seinem Ei: *das ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft*. D. i. wenn man es *weiß*, so *kann* man es; und eben dieses sagt er von allen vorgeblichen Künsten des Taschenspielers. Die des Seiltänzers dagegen wird er gar nicht in Abrede sein, Kunst zu nennen.

a) Petrus *Camper* (1722—89), holländischer Anatom, vgl. unten S. 386 (Orig.); auch Bd. 46d (*Streit der Fakultäten*) S. 136.
b) 3. Aufl.: „Handwerkern"

worden sein möchten, davon will ich hier nicht reden. Daß aber in allen freien Künsten dennoch etwas Zwangsmäßiges oder, wie man es nennt, ein *Mechanismus* erforderlich sei, ohne welchen der *Geist*, der in der Kunst *frei* sein muß und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde, ist nicht unratsam zu erinnern (z. B. in der Dichtkunst die Sprachrichtigkeit und der Sprachreichtum, imgleichen die Prosodie und das Silbenmaß), da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am besten zu befördern glauben, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen und sie aus Arbeit in bloßes Spiel verwandeln.

§ 44.

Von der schönen Kunst.

Es gibt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. Denn was die erstere betrifft, so würde in ihr wissen- 177
schaftlich, d. i. durch Beweisgründe ausgemacht werden sollen, ob etwas für schön zu halten sei oder nicht; das Urteil über Schönheit würde also, wenn es zur Wissenschaft gehörte, kein Geschmacksurteil sein. Was das zweite anlangt, so ist eine Wissenschaft, die als solche schön sein soll, ein Unding. Denn wenn man in ihr als Wissenschaft nach Gründen und Beweisen fragte, so würde man durch geschmackvolle Aussprüche (Bonmots) abgefertigt.[a]) — Was den gewöhnlichen Ausdruck *schöne Wissenschaften* veranlaßt hat, ist ohne Zweifel nichts anderes, als daß man ganz richtig bemerkt hat, es werde zur schönen Kunst in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wissenschaft, als z. B. Kenntnis alter Sprachen, Belesenheit in den[b]) Autoren, die für Klassiker gelten, Geschichte, Kenntnis der Altertümer usw. erfordert, und deshalb diese historischen Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die notwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Teil auch, weil darunter selbst die Kenntnis der Produkte der schönen Kunst (Beredsamkeit und Dichtkunst) begriffen worden, durch eine Wortverwechslung selbst schöne Wissenschaften genannt hat.

---

a) 1. Aufl.: „so würde man uns durch . . . abfertigen".
b) Kant: „der"; korr. Erdmann.

Wenn die Kunst, dem *Erkenntnisse* eines möglichen Gegestandes angemessen, bloß ihn wirklich zu machen die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet, so ist sie *mechanische*; hat sie aber das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Ab-
178 sicht, so heißt sie *ästhetische* Kunst. Diese ist entweder *angenehme* oder *schöne* Kunst. Das erste ist sie, wenn der Zweck derselben ist, daß die Lust die Vorstellungen als bloße *Empfindungen*, das zweite, daß sie dieselben als *Erkenntnisarten* begleite.

Angenehme Künste sind die, welche bloß zum Genusse abgezweckt werden; dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können: als unterhaltend zu erzählen, die Gesellschaft in freimütige und lebhafte Gesprächigkeit zu versetzen, durch Scherz und Lachen sie zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen, wo, wie man sagt, manches ins Gelag hinein geschwatzt werden kann und niemand über das, was er spricht, verantwortlich sein will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachsagen angelegt ist. (Hierzu gehört denn auch die Art, wie der Tisch zum Genusse ausgerüstet ist, oder wohl gar bei großen Gelagen die Tafelmusik; ein wunderliches Ding, welches nur als ein angenehmes Geräusch die Stimmung der Gemüter zur Fröhlichkeit unterhalten soll und, ohne daß jemand auf die Komposition derselben die mindeste Aufmerksamkeit verwendet, die freie Gesprächigkeit eines Nachbars mit dem anderen begünstigt.) Dazu gehören ferner alle Spiele, die weiter kein Interesse bei sich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen.

179 Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist und, obgleich ohne Zweck, dennoch die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mitteilung befördert.

Die allgemeine Mitteilbarkeit einer Lust führt es schon in ihrem Begriffe mit sich, daß diese nicht eine Lust des Genusses, aus bloßer Empfindung, sondern der Reflexion sein müsse; und so ist ästhetische Kunst, als schöne Kunst, eine solche, die die reflektierende Urteilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaße hat.

§ 45.

Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint.

An einem Produkte der schönen Kunst muß man sich bewußt werden, daß es Kunst sei, und nicht Natur; aber doch muß die Zweckmäßigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei. Auf diesem Gefühle der Freiheit im Spiele unserer Erkenntnisvermögen, welches doch zugleich zweckmäßig sein muß, beruht diejenige Lust, welche allein allgemein mitteilbar ist, ohne sich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie zugleich als[a]) Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.

Denn wir können allgemein sagen, es mag die Natur- oder 180
die Kunstschönheit betreffen: *schön ist das, was in der bloßen Beurteilung* (nicht in der Sinnenempfindung, noch durch einen Begriff) *gefällt*. Nun hat Kunst jederzeit eine bestimmte Absicht, etwas hervorzubringen. Wenn dieses aber bloße Empfindung (etwas bloß Subjektives) wäre, die mit Lust begleitet sein sollte, so würde dies Produkt in der Beurteilung nur vermittelst des Sinnengefühls gefallen. Wäre die Absicht auf die Hervorbringung eines bestimmten Objekts gerichtet, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, das Objekt nur durch Begriffe gefallen. In beiden Fällen aber würde die Kunst nicht *in der bloßen Beurteilung*, d. i. nicht als schöne, sondern mechanische Kunst gefallen.

Also muß die Zweckmäßigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen; d. i. schöne Kunst muß als Natur *anzusehen* sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, daß zwar alle *Pünktlichkeit* in der Übereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird; aber ohne *Peinlichkeit*, ohne daß die Schul-

---

a) Erdmann: „wie“

form durchblickt[a]), d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemütskräften Fesseln angelegt habe.

181 § 46.

Schöne Kunst ist Kunst des Genies.

Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Da das Talent, als angeborenes produktives Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: Genie ist die angeborene Gemütsanlage *(ingenium)*, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.

Was es auch mit dieser Definition für eine Bewandtnis habe, und ob sie bloß willkürlich, oder dem Begriffe, welchen man mit dem Worte Genie zu verbinden gewohnt ist, angemessen sei oder nicht (welches in dem folgenden Paragraphen erörtert werden soll): so kann man doch schon zum voraus beweisen, daß, nach der hier angenommenen Bedeutung des Worts, schöne Künste notwendig als Künste des Genies betrachtet werden müssen.

Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Produkt, wenn es künstlich heißen soll, als möglich vorgestellt wird. Der Begriff der schönen Kunst aber verstattet nicht, daß das Urteil über die Schönheit ihres Produkts von irgendeiner Regel abgeleitet werde, die einen Begriff zum Bestimmungsgrund habe, mithin einen Begriff von der Art, wie es möglich sei, zum Grunde lege.[b]) Also kann die schöne Kunst sich selbst nicht die Regel aus-
182 denken, nach der sie ihr Produkt zustande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Produkt niemals Kunst heißen kann, so muß die Natur im Subjekte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d. i. die schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich.

---

a) „ohne daß die Schulform durchblickt“, Zusatz der 2. und 3. Aufl.

b) 1. Aufl.: „mithin ohne einen Begriff ... zum Grunde zu legen.“

Man sieht hieraus, daß Genie 1. ein Talent sei, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, hervorzubringen: nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgendeiner Regel gelernt werden kann; folglich, daß Originalität seine erste Eigenschaft sein müsse. 2. daß, da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Produkte zugleich Muster, d. i. exemplarisch sein müssen; mithin, selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, anderen doch[a]) dazu, d. i. zum Richtmaße oder Regel der Beurteilung dienen müssen. 3. daß es, wie es sein Produkt zustande bringe, selbst nicht beschreiben oder[b]) wissenschaftlich anzeigen könne, sondern daß es als Natur die Regel gebe; und daher der Urheber eines Produkts, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbeifinden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und anderen in solchen Vorschriften mitzuteilen, die sie instand setzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen. (Daher denn auch vermutlich das Wort Genie von *genius*, dem eigentümlichen, einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene 183
originalen Ideen herrührten, abgeleitet ist.) 4. daß die Natur durch das Genie nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst die Regel vorschreibe; und auch dieses nur, insofern diese letztere[c]) schöne Kunst sein soll.

§ 47.

Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie.

Darin ist jedermann einig, daß Genie dem Nachahmungsgeiste gänzlich entgegenzusetzen sei. Da nun Lernen nichts als Nachahmen ist, so kann die größte Fähigkeit, Gelehrigkeit (Kapazität) als Gelehrigkeit, doch nicht für Genie gelten. Wenn man aber auch selbst denkt oder dichtet, und nicht bloß, was andere gedacht haben, auffaßt, ja sogar für Kunst und Wissenschaft manches erfindet, so ist doch dieses auch noch nicht der rechte Grund, um einen solchen (oftmals

a) Rosenkranz: „noch“
b) „beschreiben oder“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.
c) 1. Aufl.: „und dieses auch nur, sofern sie“

großen) Kopf (im Gegensatze mit dem der, welcher[a]) niemals etwas mehr als bloß lernen und nachahmen kann, ein Pinsel heißt) ein Genie zu nennen; weil eben das auch hätte können gelernt werden, also doch auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln liegt und von dem, was durch Fleiß vermittelst der Nachahmung erworben werden kann, nicht spezifisch unterschieden ist. So kann man alles, was Newton in seinem unsterblichen Werke der Prinzipien der
184 Naturphilosophie, so ein großer Kopf auch erforderlich war, dergleichen zu erfinden, vorgetragen hat[b]), gar wohl lernen; aber man kann nicht geistreich dichten lernen, so ausführlich auch alle Vorschriften für die Dichtkunst und so vortrefflich auch die Muster derselben sein mögen. Die Ursache ist, daß Newton alle seine Schritte, die er von den ersten Elementen der Geometrie an bis zu seinen großen und tiefen Erfindungen zu tun hatte, nicht allein sich selbst, sondern jedem anderen ganz anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vormachen könnte; kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammen finden, darum weil er es selbst nicht weiß, und es also auch keinen anderen lehren kann. Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die schöne Kunst begabt hat, spezifisch unterschieden. Indes liegt hierin keine Herabsetzung jener großen Männer, denen das menschliche Geschlecht so viel zu verdanken hat, gegen die Günstlinge der Natur in Ansehung ihres Talents für die schöne Kunst. Eben darin, daß jener Talent zur immer fortschreitenden größeren Vollkommenheit der Erkenntnisse und alles Nutzens, der davon abhängig ist, imgleichen zur Belehrung anderer in ebendenselben Kenntnissen gemacht ist, besteht ein großer Vorzug derselben vor denen, welche die
185 Ehre verdienen, Genies zu heißen: weil für diese die Kunst

---

a) So von uns nach Kants Manuskript wiederhergestellt, indem das „dem" hinter „mit" als Relativ zu fassen ist. Kiesewetter, der die Korrektur der 1. Aufl. besorgte, veränderte ohne Grund in: „mit dem, welcher, weil er" (vgl. seinen Brief an Kant vom 3. März 1790); was dann in den Druck und von da aus in alle bisherigen Ausgaben übergegangen ist. Vgl. O. Schöndörffer a. a. O. S. 9f.

b) „vorgetragen hat" fehlt in der 1. Aufl.

irgendwo stillsteht, indem ihr eine Grenze gesetzt ist, über die sie nicht weiter gehen kann, die vermutlich auch schon seit lange her erreicht ist und nicht mehr erweitert werden kann; und überdem eine solche Geschicklichkeit sich auch nicht mitteilen läßt, sondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur erteilt sein will, mit ihm also stirbt, bis die Natur einmal einen anderen wiederum ebenso begabt, der nichts weiter als eines Beispiels bedarf, um das Talent, dessen er sich bewußt ist, auf ähnliche Art wirken zu lassen.

Da die Naturgabe der Kunst (als schönen Kunst) die Regel geben muß, welcherlei Art ist denn diese Regel? Sie kann in keiner Formel[a]) abgefaßt zur Vorschrift dienen; denn sonst würde das Urteil über das Schöne nach Begriffen bestimmbar sein; sondern die Regel muß von der Tat, d. i. vom Produkt abstrahiert werden, an welchem andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um sich jenes zum Muster nicht der Nachmachung, sondern der Nachahmung[b]) dienen zu lassen. Wie dieses möglich sei, ist schwer zu erklären. Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemütskräfte versehen hat. Die Muster der schönen Kunst sind daher die einzigen Leitungsmittel, diese auf die Nachkommenschaft zu bringen; welches durch bloße Beschreibungen nicht geschehen könnte (vornehmlich nicht im Fache der redenden 186
Künste), und auch in diesen können nur die in alten, toten und jetzt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen klassisch werden.

Obzwar mechanische oder schöne Kunst, die erste als bloße Kunst des Fleißes und der Erlernung, die zweite als die des Genies, sehr voneinander unterschieden sind, so gibt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefaßt und befolgt werden kann, und also etwas Schulgerechtes die wesentliche Bedingung der Kunst ausmachte. Denn etwas muß dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Produkt gar keiner Kunst zuschreiben; es wäre ein bloßes Produkt des Zufalls. Um

---

a) Erdmann: „Form“

b) In Kants Manuskript stand: Nachahmung ... Nachahmung“; er wollte wohl schreiben: Nachahmung ... Nachfolge“, wie unten S. 200 (Mitte). Die obige Fassung stammt von Kiesewetter (s. vorige Seite). Vgl. O. Schöndörffer a. a. O. S. 10.

aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden bestimmte Regeln erfordert, von denen man sich nicht freisprechen darf. Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht, so glauben seichte Köpfe, daß sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen und glauben, man paradiere besser auf einem kollerichten Pferde als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen *Stoff* zu Produkten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die *Form* erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urteilskraft be-
187 stehen kann. Wenn aber jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich soviel Dunst verbreitet, wobei man nichts deutlich beurteilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publikum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, daß sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu sein scheint.

§ 48.

Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack.

Zur *Beurteilung* schöner Gegenstände, als solcher, wird *Geschmack*, zur schönen Kunst selbst aber, d. i. zur[a]) *Hervorbringung* solcher Gegenstände, wird *Genie* erfordert.

Wenn man das Genie als Talent zur schönen Kunst betrachtet (welches die eigentümliche Bedeutung des Wortes mit sich bringt) und es in dieser Absicht in die Vermögen zergliedern will, die ein solches Talent auszumachen zusammenkommen müssen, so ist nötig, zuvor den Unterschied zwischen der Naturschönheit, deren Beurteilung nur Geschmack, und
188 der Kunstschönheit, deren Möglichkeit (worauf in der Beur-

---

a) 1. und 2. Aufl.: „der“

teilung eines dergleichen Gegenstandes auch Rücksicht genommen werden muß) Genie erfordert, genau zu bestimmen.

Eine Naturschönheit ist ein *schönes Ding*; die Kunstschönheit ist eine *schöne Vorstellung* von einem Dinge.

Um eine Naturschönheit als eine solche zu beurteilen, brauche ich nicht vorher einen Begriff davon zu haben, was der Gegenstand für ein Ding sein solle; d. i. ich habe nicht nötig, die materiale Zweckmäßigkeit (den Zweck) zu kennen, sondern die bloße Form ohne Kenntnis des Zwecks gefällt in der Beurteilung für sich selbst. Wenn aber der Gegenstand für[a]) ein Produkt der Kunst gegeben ist und als solches für schön erklärt werden soll, so muß, weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache (und deren Kausalität) voraussetzt, zuerst ein Begriff von dem zum Grund gelegt werden, was das Ding sein soll; und da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer inneren Bestimmung desselben als Zweck die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurteilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen, wonach in der Beurteilung einer Naturschönheit (als einer solchen) gar nicht die Frage ist. — Zwar wird in der Beurteilung, vornehmlich der belebten Gegenstände der Natur, z. B. des Menschen oder eines Pferdes, auch die objektive Zweckmäßigkeit gemeiniglich mit in Betracht gezogen, um über die Schönheit derselben zu urteilen; 189
alsdann ist aber auch das Urteil nicht mehr rein-ästhetisch, d. i. bloßes Geschmacksurteil. Die Natur wird nicht mehr beurteilt, wie sie als Kunst erscheint, sondern sofern sie wirklich (obzwar übermenschliche) Kunst *ist*; und das teleologische Urteil dient dem ästhetischen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieses Rücksicht nehmen muß. In einem solchen Falle denkt man auch, wenn z. B. gesagt wird: „das ist ein schönes Weib", in der Tat nichts anderes als: die Natur stellt in ihrer Gestalt die Zwecke im weiblichen Baue schön vor; denn man muß noch über die bloße Form auf einen Begriff hinaussehen, damit der Gegenstand auf solche Art durch ein logisch-bedingtes ästhetisches Urteil gedacht werde.

Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß sie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig sein

---

a) Erdmann: „als"

würden, schön beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges u. dgl. können, als Schädlichkeiten[a], sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemälde vorgestellt werden; nur eine Art Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin die Kunstschönheit zugrunde zu richten: nämlich diejenige, welche Ekel erweckt. Denn weil in dieser sonderbaren, auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenstand
190 gleichsam, als ob er sich zum Genusse aufdrängte[b], wider den wir doch mit Gewalt streben, vorgestellt wird, so wird die künstliche Vorstellung des Gegenstandes von der Natur dieses Gegenstandes selbst in unserer Empfindung nicht mehr unterschieden, und jene kann alsdann unmöglich für schön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunst, weil an ihren Produkten die Kunst mit der Natur beinahe verwechselt wird, die unmittelbare Vorstellung häßlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen, und dafür z. B. den Tod (in einem schönen Genius), den Kriegsmut (am Mars) durch eine Allegorie oder Attribute, die sich gefällig ausnehmen, mithin nur indirekt vermittelst einer Auslegung der Vernunft, und nicht für bloß ästhetische Urteilskraft vorzustellen erlaubt.

Soviel von der schönen Vorstellung eines Gegenstandes, die eigentlich nur die Form der Darstellung eines Begriffs ist, durch welche dieser allgemein mitgeteilt wird. — Diese Form aber dem Produkte der schönen Kunst zu geben, dazu wird bloß Geschmack erfordert, an welchen[c] der Künstler, nachdem er ihn durch mancherlei Beispiele der Kunst oder der Natur geübt und berichtigt hat, sein Werk hält, und nach manchen oft mühsamen Versuchen, denselben zu befriedigen, diejenige Form findet, die ihm Genüge tut: daher diese nicht gleichsam eine Sache der Eingebung oder eines freien Schwunges der Gemütskräfte, sondern einer langsamen und gar pein-
191 lichen Nachbesserung ist, um sie dem Gedanken angemessen und doch der Freiheit im Spiele derselben[d] nicht nachteilig werden zu lassen.

Geschmack ist aber bloß ein Beurteilungs-, nicht ein produktives Vermögen, und was ihm gemäß ist, ist darum eben

a) „als Schädlichkeiten" Zusatz der 2. und 3. Aufl.
b) 1. und 2. Aufl.: „aufdränge"
c) Kant: welchem"; korr. Erdmann.
d) sc. „der Gemütskräfte"; daher Erdmann: „jener"

nicht ein Werk der schönen Kunst; es kann ein zur nützlichen und mechanischen Kunst oder gar zur Wissenschaft gehöriges Produkt nach bestimmten Regeln sein, die gelernt werden können und genau befolgt werden müssen. Die gefällige Form aber, die man ihm gibt, ist nur das Vehikel der Mitteilung und eine Manier gleichsam des Vortrages, in Ansehung dessen man noch in gewissem Maße frei bleibt, wenn er doch übrigens an einen bestimmten Zweck gebunden ist. So verlangt man, daß das Tischgeräte oder auch eine moralische Abhandlung, sogar eine Predigt diese Form der schönen Kunst, ohne doch *gesucht* zu scheinen, an sich haben müsse; man wird sie aber darum nicht Werke der schönen Kunst nennen. Zu der letzteren aber wird ein Gedicht, eine Musik, eine Bildergalerie u. dgl. gezählt; und da kann man an einem seinsollenden Werke der schönen Kunst oftmals Genie ohne Geschmack, an einem anderen Geschmack ohne Genie wahrnehmen.

§ 49. 192

Von den Vermögen des Gemüts, welche das Genie ausmachen.

Man sagt von gewissen Produkten, von welchen man erwartet, daß sie sich, zum Teil wenigstens, als schöne Kunst zeigen sollten: sie sind ohne *Geist*; ob man gleich an ihnen, was den Geschmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kann recht nett und elegant sein, aber es ist ohne Geist. Eine Geschichte ist genau und ordentlich, aber ohne Geist. Eine feierliche Rede ist gründlich und zugleich zierlich, aber ohne Geist. Manche Konversation ist nicht ohne Unterhaltung, aber doch ohne Geist; selbst von einem Frauenzimmer sagt man wohl: sie ist hübsch, gesprächig und artig, aber ohne Geist. Was ist denn das, was man hier unter Geist versteht?

Geist, in ästhetischer Bedeutung, heißt das belebende Prinzip im Gemüte. Dasjenige aber, wodurch dieses Prinzip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemütskräfte zweckmäßig in Schwung versetzt, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt.

Nun behaupte ich, dieses Prinzip sei nichts anderes als das Vermögen der Darstellung *ästhetischer Ideen*; unter

einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß
193 ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer *Vernunftidee* sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.

Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden diese auch wohl um; zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns ebensowohl natürlich sind als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffaßt); wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Assoziation (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, so daß uns nach demselben[a]) von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft[b]), verarbeitet werden kann.

Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft *Ideen* nennen: einesteils darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellektuellen
194 Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objektiven Realität gibt; anderseits und zwar hauptsächlich, weil ihnen als inneren Anschauungen kein Begriff völlig adäquat sein kann. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. dgl. zu versinnlichen; oder auch das, was zwar Beispiele in der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laster, imgleichen die Liebe, den Ruhm u. dgl. über die Schranken der Erfahrung hinaus, vermittelst einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorspiele in Erreichung eines Größten nacheifert, in einer Vollständigkeit sinn-

---

a) 1. und 2. Aufl.: „nach welchem uns“

b) 1. Aufl.: „zu etwas ganz anderem und was die Natur übertrifft“.

lich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet; und es ist eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer Ideen in seinem ganzen Maße zeigen kann. Dieses Vermögen aber, für sich allein betrachtet, ist eigentlich nur ein Talent (der Einbildungskraft).

Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein soviel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert, so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr 195
aufgefaßt und deutlich gemacht[a]) werden kann.

Man nennt diejenigen Formen, welche nicht die Darstellung eines gegebenen Begriffs selber ausmachen, sondern nur, als Nebenvorstellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen und die Verwandtschaft desselben mit anderen ausdrücken, *Attribute* (ästhetische) eines Gegenstandes, dessen Begriff als Vernunftidee nicht adäquat dargestellt werden kann. So ist der Adler Jupiters mit dem Blitze in den Klauen ein Attribut des mächtigen Himmelskönigs, und der Pfau der prächtigen Himmelskönigin. Sie stellen nicht, wie die *logischen Attribute*, das, was in unseren Begriffen von der Erhabenheit und Majestät der Schöpfung liegt, sondern etwas anderes vor, was der Einbildungskraft Anlaß gibt, sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann; und geben eine *ästhetische Idee*, die jener Vernunftidee statt logischer Darstellung dient, eigentlich aber um das Gemüt zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen eröffnet. Die schöne Kunst aber tut dieses nicht allein in der Malerei oder Bildhauerkunst (wo der Namen der Attribute gewöhnlich gebraucht wird), sondern die Dichtkunst und Beredsamkeit nehmen den Geist, der ihre Werke belebt, auch lediglich von den ästhetischen Attributen 196
der Gegenstände her, welche den logischen zur Seite gehen

a) 1. Aufl.: „gedacht“

und der Einbildungskraft einen Schwung geben, mehr dabei, obzwar auf unentwickelte Art, zu denken, als sich in einem Begriffe, mithin in einem bestimmten Sprachausdrucke zusammenfassen läßt. — Ich muß mich der Kürze wegen nur auf wenige Beispiele einschränken.

Wenn der große König sich in einem seiner Gedichte so ausdrückt: „Laßt uns aus dem Leben ohne Murren weichen und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohltaten überhäuft zurücklassen. So verbreitet die Sonne, nachdem sie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel, und die letzten Strahlen, die sie in die Lüfte schickt, sind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt“[a]), so belebt er seine Vernunftidee von weltbürgerlicher Gesinnung noch am Ende des Lebens durch ein Attribut, welches die Einbildungskraft (in der Erinnerung an alle Annehmlichkeiten eines vollbrachten schönen Sommertages, die uns ein heiterer Abend ins Gemüt ruft) jener Vorstellung beigesellt, und welches eine Menge von Empfindungen und Nebenvorstellungen rege macht, für die sich kein Ausdruck findet. Anderseits kann sogar ein intellektueller Begriff umgekehrt zum Attribut einer Vorstellung der Sinne dienen und so diese letztere[b]) durch die Idee des Übersinnlichen beleben; aber nur, indem das ästhetische, welches dem Bewußtsein des letzteren
197 subjektiv anhängig[c]) ist, hierzu gebraucht wird. So sagt z. B. ein gewisser Dichter in der Beschreibung eines schönen Morgens: „die Sonne quoll hervor, wie Ruh' aus Tugend quillt“.[d])

---

a) Da Kant anscheinend selbst die französischen Verse Friedrichs II. ins Deutsche übertragen hat, so geben wir, zur Kritik dieser seiner Kunst, den Urtext nach dem (von der Akademie-Ausg. V, 529) aus dem Original (Oeuvres de Frédéric le Grand X, 203) abgedruckten Wortlaut wieder:

Oui, finissons sans trouble, et mourons sans regrets,
En laissant l'Univers comblé de nos bienfaits.
Ainsi l'Astre du jour, au bout de sa carrière,
Repand sur l'horizon une douce lumière,
Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs,
Sont ses derniers soupirs qu'il donne à l'Univers.

b) 1. und 2. Aufl.: „letztern“

c) Kant: „anhänglich“; korr. Kirchmann.

d) Der von Kant bewunderte Vers stammt, wie Erich Schmidt und Richard M. Meyer nachgewiesen haben, aus den *Akademischen Gedichten* von J. Ph. L. Withof (Lpz. 1782) I, S. 70, wo übrigens statt „Tugend“: „Güte“ steht. Nach Gervinus (IV, S. 39) wurde

Das Bewußtsein der Tugend, wenn man sich auch nur in Gedanken in die Stelle eines Tugendhaften versetzt, verbreitet im Gemüte eine Menge erhabener und beruhigender Gefühle und eine grenzenlose Aussicht in eine frohe Zukunft, die kein Ausdruck, welcher einem bestimmten Begriffe angemessen ist, völlig erreicht.*)

Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine, einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit von Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die[a]) also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet.

Die Gemütskräfte also, deren Vereinigung (in gewissem 198
Verhältnisse) das Genie ausmacht[b]), sind Einbildungskraft und Verstand. Nur, da im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntnisse die erstere[c]) unter dem Zwange des Verstandes steht[d]) und der Beschränkung unterworfen ist, dem Begriffe desselben angemessen zu sein; in ästhetischer Absicht sie[c]) hingegen frei ist, um noch über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den

*) Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): „Ich bin alles, was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.“ Segner[e]) benutzte diese Idee durch eine sinnreiche, seiner Naturlehre vorgesetzte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüt zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.

Withof (Prof. der Moral, Beredsamkeit und Medizin zu Duisburg 1725—89), ein Nachahmer Hallers, in Einzelheiten auch von Herder hochgeschätzt. Vgl. über Withof auch *Goedekes Grundriß*, IV. Band 2. Aufl. (1907), S. 30.

a) 1. und 2. Aufl.: „der“
b) Kant: „ausmachen“; korr. Windelband.
c) 1. und 2. Aufl.: „die Einbildungskraft“
d) „steht“ Zusatz der 3. Auflage.
e) Segner, zeitgenössischer Mathematiker, der auch in der Kritik der r. V. und den Prolegomenen erwähnt wird.

Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowohl objektiv zum Erkenntnis, als subjektiv zur Belebung der Erkenntniskräfte, indirekt also doch auch zu Erkenntnissen anwendet, so besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden, und anderseits zu diesen den *Ausdruck* zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen mitgeteilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache oder Malerei oder Plastik bestehen: dies[a]) erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen und
199 in einen Begriff (der eben darum original ist und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Prinzipien oder Beispielen hat gefolgert werden können) zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regeln[b]) mitteilen läßt.

Wenn wir nach diesen Zergliederungen auf die oben gegebene Erklärung dessen, was man *Genie* nennt, zurücksehen, so finden wir: *erstlich*, daß es ein Talent zur Kunst sei, nicht zur Wissenschaft, in welcher deutlich gekannte Regeln vorangehen und das Verfahren in derselben bestimmen müssen; *zweitens*, daß es, als Kunsttalent, einen bestimmten Begriff von dem Produkte als Zweck, mithin Verstand, aber auch eine (wenngleich unbestimmte) Vorstellung von dem Stoff, d. i. der Anschauung, zur Darstellung dieses Begriffs, mithin ein Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande voraussetze; daß es sich *drittens* nicht sowohl in der Ausführung des vorgesetzten Zwecks in Darstellung eines bestimmten *Begriffs*, als vielmehr im Vortrage oder dem Ausdrucke *ästhetischer Ideen*, welche zu jener Absicht reichen Stoff enthalten, zeige, mithin die Einbildungskraft in ihrer Freiheit von aller Anleitung der Regeln, dennoch als zweckmäßig zur Darstellung

a) 1. und 2. Aufl.: „das"
b) „der Regeln" fehlt in der 1. Aufl.

des gegebenen Begriffs vorstellig mache; daß endlich viertens die ungesuchte, unabsichtliche, subjektive Zweckmäßigkeit in der freien Übereinstimmung der Einbildungskraft zur 200
Gesetzlichkeit des Verstandes eine solche Proportion und Stimmung dieser Vermögen voraussetze, als keine Befolgung von Regeln, es sei der Wissenschaft oder mechanischen Nachahmung, bewirken, sondern bloß die Natur des Subjekts hervorbringen kann.

Nach diesen Voraussetzungen ist Genie: die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen. Auf solche Weise ist das Produkt eines Genies (nach demjenigen, was in demselben dem Genie, nicht der möglichen Erlernung oder der Schule zuzuschreiben ist) ein Beispiel nicht der Nachahmung (denn da würde das, was daran Genie ist und den Geist des Werks ausmacht, verloren gehen)[a]), sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, daß diese dadurch selbst eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt. Weil aber das Genie ein Günstling der Natur ist, dergleichen man nur als seltene Erscheinung anzusehen hat, so bringt sein Beispiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor, d. i. eine methodische Unterweisung nach Regeln, soweit man sie aus jenen Geistesprodukten und ihrer Eigentümlichkeit hat ziehen können; und für diese ist die schöne Kunst sofern Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab.

Aber diese Nachahmung wird Nachäffung, wenn der 201
Schüler alles nachmacht, bis auf das, was das Genie als Mißgestalt nur hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wohl wegschaffen ließ. Dieser Mut ist an einem Genie allein Verdienst; und eine gewisse Kühnheit im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel steht demselben wohl an, ist aber keinesweges nachahmungswürdig, sondern bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muß, für welchen aber das Genie gleichsam privilegiert ist, da das Unnachahmliche seines Geistesschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leiden würde. Das Manierieren ist eine andere Art von Nach-

---

a) 1. Aufl.: „wegfallen“

äffung, nämlich der bloßen Eigentümlichkeit (Originalität) überhaupt, um sich ja von Nachahmern so weit als möglich zu entfernen, ohne doch das Talent zu besitzen, dabei zugleich musterhaft zu sein. — Zwar gibt es zweierlei Art *(modus)* überhaupt der Zusammenstellung seiner Gedanken des Vortrages, deren die eine Manier *(modus aestheticus)*, die andere Methode *(modus logicus)* heißt, die sich darin voneinander unterscheiden: daß die erstere kein anderes Richtmaß hat als das Gefühl der Einheit in der Darstellung, die andere aber hierin bestimmte Prinzipien befolgt; für die schöne Kunst gilt also nur die erstere. Allein manieriert heißt ein Kunst-
202 produkt nur alsdann, wenn der Vortrag seiner Idee in demselben auf die Sonderbarkeit angelegt und nicht der Idee angemessen gemacht wird. Das Prangende (Preziöse), das Geschrobene und Affektierte, um sich nur vom Gemeinen (aber ohne Geist) zu unterscheiden, sind dem Benehmen desjenigen ähnlich, von dem man sagt, daß er sich sprechen höre, oder welcher steht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden, welches jederzeit einen Stümper verrät.

§ 50.

Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Produkten der schönen Kunst.

Wenn die Frage ist, woran in Sachen der schönen Kunst mehr gelegen sei, ob daran, daß sich an ihnen Genie, oder ob, daß sich Geschmack zeige, so ist das ebensoviel, als wenn gefragt würde, ob es darin mehr auf Einbildung als auf Urteilskraft ankomme. Da nun eine Kunst in Ansehung des ersteren eher eine geistreiche, in Ansehung des zweiten aber allein eine schöne Kunst genannt zu werden verdient, so ist das letztere wenigstens als unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* das Vornehmste, worauf man in Beurteilung der Kunst als schöner[a]) Kunst zu sehen hat. Zum Behuf der Schönheit bedarf es nicht so notwendig, reich und original an Ideen zu sein, als vielmehr[b]) der Angemessenheit jener Ein-

---

a) Kant: „schöne"; korr. Erdmann.

b) 1. und 2. Aufl.: „Reich und original an Ideen zu sein, bedarf es nicht so notwendig zum Behuf der Schönheit, aber wohl der Angemessenheit" usw.

bildungskraft in ihrer Freiheit zu der Gesetzmäßigkeit des Verstandes. Denn aller Reichtum der ersteren bringt in ihrer 203
gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor; die Urteilskraft ist hingegen[a] das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen.

Der Geschmack ist, so wie die Urteilskraft überhaupt, die Disziplin (oder Zucht) des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen; zugleich aber gibt er diesem eine Leitung, worüber und bis wie weit es[b] sich verbreiten soll, um zweckmäßig zu bleiben; und indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, macht er die Ideen haltbar, eines dauernden, zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge anderer und einer immer fortschreitenden Kultur fähig. Wenn also im Widerstreite beiderlei Eigenschaften an einem Produkte etwas aufgeopfert werden soll, so müßte es eher auf der Seite des Genies geschehen; und die Urteilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst aus eigenen Prinzipien den Ausspruch tut, wird eher der Freiheit und dem Reichtum der Einbildungskraft als dem Verstande Abbruch zu tun erlauben.

Zur schönen Kunst würden also Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack erforderlich sein.*)

§ 51. 204

Von der Einteilung der schönen Künste.

Man kann überhaupt Schönheit (sie mag Natur- oder Kunstschönheit sein) den Ausdruck ästhetischer Ideen nennen: nur daß in der schönen Kunst diese Idee durch einen Begriff vom Objekt veranlaßt werden muß, in der schönen

---

*) Die drei ersteren Vermögen bekommen durch das vierte allererst ihre Vereinigung. Hume gibt in seiner Geschichte[c] den Engländern zu verstehen, daß, obzwar sie in ihren Werken keinem Volke in der Welt in Ansehung der Beweistümer der drei ersteren Eigenschaften, abgesondert betrachtet, etwas nachgäben, sie doch in der, welche sie vereinigt, ihren Nachbarn, den Franzosen, nachstehen müßten.

---

a) 1. und 2. Aufl.: „aber“
b) 1. Aufl.: „er“
c) *History of England* usw., 6 Bde., London 1763; deutsch von Dusch, 6 Bde., 1767—71.

Natur aber die bloße Reflexion über eine gegebene Anschauung, ohne Begriff von dem, was der Gegenstand sein soll, zu Erweckung und Mitteilung der Idee, von welcher jenes Objekt als der *Ausdruck* betrachtet wird, hinreichend ist.

Wenn wir also die schönen Künste einteilen wollen, so können wir, wenigstens zum Versuche, kein bequemeres Prinzip dazu wählen, als die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um sich, so vollkommen als möglich ist, einander, d. i. nicht bloß ihren Begriffen, sondern auch Empfindungen nach mitzuteilen.*) — Dieser besteht in dem *Worte*, der *Gebärdung*
205 und dem *Tone* (Artikulation, Gestikulation und Modulation). Nur die Verbindung dieser drei Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mitteilung des Sprechenden aus. Denn Gedanke, Anschauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den anderen übertragen.

Es gibt also nur dreierlei Arten schöner Künste: die *redende*, die *bildende* und die Kunst des *Spiels der Empfindungen* (als äußerer Sinneneindrücke). Man könnte diese Einteilung auch dichotomisch einrichten, so daß die schöne Kunst in die des Ausdrucks der Gedanken oder der Anschauungen, und[a]) diese wiederum bloß nach ihrer Form oder ihrer Materie (der Empfindung) eingeteilt würde. Allein sie würde alsdann zu abstrakt und den gemeinen Begriffen nicht so angemessen[b]) aussehen.

1. Die **redenden** Künste sind *Beredsamkeit* und *Dichtkunst*. *Beredsamkeit* ist die Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; *Dichtkunst*, ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen.

Der *Redner* also kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es bloß ein *Spiel* mit Ideen sei, um die Zu-

---

*) Der Leser wird diesen Entwurf zu einer möglichen Eintheilung der schönen Künste nicht als beabsichtigte Theorie beurteilen. Es ist nur einer von den mancherlei Versuchen, die man noch anstellen kann und soll.

---

a) „und“ Zusatz der 3. Aufl.

b) 1. und 2. Aufl. stellen: „nicht so angemessen den gemeinen Begriffen“

hörer[a]) zu unterhalten. Der *Dichter* kündigt bloß ein
unterhaltendes *Spiel* mit Ideen an, und es kommt doch soviel
für den Verstand heraus, als ob er bloß dessen Geschäft zu
treiben die Absicht gehabt hätte. Die Verbindung und Har- 206
monie beider Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit und des
Verstandes, die einander zwar nicht entbehren können, aber
doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch sich nicht
wohl vereinigen lassen, muß unabsichtlich zu sein und sich von
selbst so zu fügen scheinen; sonst ist es nicht *schöne* Kunst.
Daher alles Gesuchte und Peinliche darin vermieden werden
muß; denn schöne Kunst muß in doppelter Bedeutung freie
Kunst sein: sowohl daß sie nicht als Lohngeschäft eine Arbeit
sei, deren Größe sich nach einem bestimmten Maßstab beur-
teilen, erzwingen oder bezahlen läßt, als[b]) auch, daß das
Gemüt sich zwar beschäftigt, aber dabei doch, ohne auf einen
anderen Zweck hinauszusehen (unabhängig vom Lohne), be-
friedigt und erweckt fühlt.

Der Redner gibt also zwar etwas, was er nicht verspricht,
nämlich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; aber
er bricht auch dem etwas ab, was er verspricht und was doch
sein angekündigtes Geschäft ist, nämlich den Verstand zweck-
mäßig zu beschäftigen. Der Dichter dagegen verspricht wenig
und kündigt ein bloßes Spiel mit Ideen an, leistet aber etwas,
das eines Geschäftes würdig ist, nämlich dem Verstande spie-
lend Nahrung zu verschaffen und seinen Begriffen durch Ein-
bildungskraft Leben zu geben; mithin jener im Grunde we-
niger, dieser mehr, als er verspricht.[c])

2. Die **bildenden** Künste oder die des Ausdrucks für 207
Ideen in der *Sinnenanschauung* (nicht durch Vorstellungen
der bloßen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt
werden), sind entweder die der *Sinnenwahrheit* oder des
Sinnenscheins. Die erste heißt die *Plastik*, die zweite die
Malerei. Beide machen Gestalten im Raume zum Ausdrucke
für Ideen; jene macht Gestalten für zwei Sinne kennbar, dem
Gesichte[d]) und Gefühl (obzwar dem letzteren[d]) nicht in Ab-

a) 2. und 3. Aufl.: „Zuschauer“
b) Kant: „sondern“; korr. Erdmann.
c) „mithin jener — verspricht“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.
d) Erdmann mildert die sprachliche Härte, indem er „für das Gesicht“ und „für das letztere“ einsetzt.

sicht auf Schönheit), diese nur für den ersteren. Die ästhetische Idee (Archetypon, Urbild) liegt zu beiden in der Einbildungskraft zum Grunde; die Gestalt aber, welche den Ausdruck derselben ausmacht (Ektypon, Nachbild), wird entweder in ihrer körperlichen Ausdehnung (wie der Gegenstand selbst existiert), oder nach der Art, wie diese sich im Auge malt (nach ihrer Apparenz in einer Fläche), gegeben; oder, wenn[a] auch das erstere ist, entweder die Beziehung auf einen wirklichen Zweck oder nur der Anschein desselben der Reflexion zur Bedingung gemacht.

Zur *Plastik*, als der ersten Art schöner bildender Künste, gehört die *Bildhauerkunst* und *Baukunst*. Die *erste* ist diejenige, welche Begriffe von Dingen, so wie sie *in der Natur existieren könnten*, körperlich darstellt (doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit); die *zweite* ist die Kunst, Begriffe von Dingen, die *nur durch*
208 *Kunst* möglich sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkürlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch auch zugleich ästhetisch-zweckmäßig, darzustellen. Bei der letzteren ist ein gewisser *Gebrauch* des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden. Bei der ersteren ist der bloße *Ausdruck* ästhetischer Ideen die Hauptabsicht. So sind Bildsäulen von Menschen, Göttern, Tieren u. dgl. zu[b] der ersteren Art, aber Tempel oder Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Versammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Kenotaphien u. dgl., zum Ehrengedächtnis errichtet, zur Baukunst gehörig. Ja alles[c] Hausgeräte (die Arbeit des Tischlers u. dgl. Dinge zum Gebrauche) können dazu gezählt[d] werden; weil die Angemessenheit des Produkts zu einem gewissen Gebrauche das Wesentliche eines *Bauwerks* ausmacht; wogegen[e] ein bloßes *Bildwerk*, das lediglich zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll, als körperliche Darstellung bloße Nachahmung der Natur ist, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen: wobei denn die *Sinnenwahrheit* nicht so weit gehen

---

a) Windelband: „was“
b) 1. und 2. Aufl.: „von“
c) Erdmann, Windelband: „alle“
d) 2. Aufl.: „gewählt“
e) 1. und 2. Aufl.: „dagegen“

darf, daß es aufhöre, als Kunst und Produkt der Willkür zu erscheinen.

Die *Malerkunst*, als die zweite Art bildender Künste,
welche den *Sinnenschein* künstlich mit Ideen verbunden
darstellt, würde ich in die der schönen *Schilderung der*
Natur, und in die der schönen *Zusammenstellung* ihrer
Produkte einteilen. Die erste wäre die *eigentliche Ma-* 209
lerei, die zweite die *Lustgärtnerei*. Denn die erste gibt
nur den Schein der körperlichen Ausdehnung; die zweite zwar
diese nach der Wahrheit, aber nur den Schein von Benutzung
und Gebrauch zu anderen Zwecken, als bloß für das Spiel der
Einbildung in Beschauung ihrer Formen.*) Die letztere ist
nichts anderes als die Schmückung des Bodens mit derselben
Mannigfaltigkeit (Gräsern, Blumen, Sträuchen und Bäumen,
selbst Gewässern, Hügeln und Tälern), womit ihn die Natur
dem Anschauen darstellt, nur anders und angemessen ge-
wissen Ideen zusammengestellt. Die schöne Zusammenstel- 210
lung aber körperlicher Dinge ist auch nur für das Auge ge-
geben, wie die Malerei; der Sinn des Gefühls kann keine an-
schauliche Vorstellung von einer solchen Form verschaffen.
Zu der Malerei im weiten Sinne würde ich noch die Ver-
zierung der Zimmer durch Tapeten, Aufsätze und alles schöne
Ameublement, welches bloß zur *Ansicht* dient, zählen; im-
gleichen die Kunst der Kleidung nach Geschmack (Ringe,

---

*) Daß die Lustgärtnerei als eine Art von Malerkunst betrachtet werden könne, ob sie zwar ihre Formen körperlich darstellt, scheint befremdlich; da sie aber ihre Formen wirklich aus der Natur nimmt (die Bäume, Gesträuche, Gräser und Blumen aus Wald und Feld, wenigstens uranfänglich), und sofern nicht, etwa wie die Plastik, Kunst ist, auch keinen Begriff von dem Gegenstande und seinem Zwecke (wie etwa die Baukunst) zur Bedingung ihrer Zusammenstellung hat, sondern bloß das freie Spiel der Einbildungskraft in der Beschauung: so kommt sie mit der bloß ästhetischen Malerei, die kein bestimmtes Thema hat (Luft, Land und Wasser durch Licht und Schatten unterhaltend zusammenstellt), sofern überein. — Überhaupt wird der Leser dieses nur als einen Versuch von der Verbindung[a]) der schönen Künste unter einem Prinzip, welches diesmal das des Ausdrucks ästhetischer Ideen (nach der Analogie einer Sprache) sein soll, beurteilen, und nicht als für entschieden gehaltene Ableitung derselben ansehen.

---

a) 1. und 2. Aufl.: „die Verbindung"

Dosen usw.). Denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zieraten (selbst den Putz der Damen darunter begriffen) machen an einem Prachtfeste eine Art von Gemälde aus, welches, sowie die eigentlich sogenannten (die nicht etwa Geschichte oder Naturkenntnis zu **lehren** die Absicht haben), bloß zum Ansehen da ist, um die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten und ohne bestimmten Zweck die ästhetische Urteilskraft zu beschäftigen. Das Machwerk an allem diesem Schmucke mag immer mechanisch sehr unterschieden sein und ganz verschiedene Künstler erfordern; das Geschmacksurteil ist doch über das, was in dieser Kunst schön ist, sofern auf einerlei Art bestimmt: nämlich nur die Formen (ohne Rücksicht auf einen Zweck) so, wie sie sich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zusammensetzung, nach der Wirkung, die sie auf die Einbildungskraft tun, zu beurteilen. — Wie aber bildende Kunst zur Gebärdung in einer Sprache
211 (der Analogie nach) gezählt werden könne, wird dadurch gerechtfertigt, daß der Geist des Künstlers durch diese Gestalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck gibt und die Sache selbst gleichsam mimisch sprechen macht: ein sehr gewöhnliches Spiel unserer Phantasie, welche leblosen Dingen ihrer Form gemäß einen Geist unterlegt, der aus ihnen spricht.

3. Die Kunst des **schönen Spiels der Empfindungen** (die von außen erzeugt werden, und das sich gleichwohl doch muß allgemein mitteilen lassen) kann nichts anderes als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinnes, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben betreffen; und in dieser weitläufigen Bedeutung des Worts kann sie in das künstliche Spiel der Empfindungen[a]) des Gehörs und der des Gesichts, mithin in **Musik** und **Farbenkunst** eingeteilt werden. — Es ist merkwürdig, daß diese zwei Sinne, außer der Empfänglichkeit für Eindrücke, soviel davon erforderlich ist, um von äußeren Gegenständen vermittelst ihrer Begriffe zu bekommen, noch einer besonderen damit verbundenen Empfindung fähig sind, von welcher man nicht recht ausmachen kann, ob sie den Sinn oder die Reflexion zum Grunde habe; und daß diese Affektibilität doch bisweilen mangeln kann, obgleich der Sinn übrigens, was

a) 1. Aufl.: „Spiel mit dem Tone der Empfindung“

seinen Gebrauch zum Erkenntnis der Objekte betrifft, gar nicht mangelhaft, sondern wohl gar vorzüglich fein ist. Das heißt: 212
man kann nicht mit Gewißheit sagen, ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) bloß angenehme Empfindungen[a] oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen seien[a] und als ein solches ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurteilung bei sich führen.[a] Wenn man die Schnelligkeit der Licht-, oder in der zweiten Art, der Luftbebungen, die alles unser Vermögen, die Proportion der Zeiteinteilung durch dieselben[b] unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurteilen, wahrscheinlicherweise bei weitem übertrifft, bedenkt: so sollte man glauben, nur die *Wirkung* dieser Zitterungen auf die elastischen Teile unseres Körpers werde empfunden, die *Zeiteinteilung* durch dieselben[b] aber nicht bemerkt und in Beurteilung gezogen, mithin mit Farben und Tönen nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Komposition verbunden. Bedenkt man aber dagegen *erstlich* das Mathematische, welches sich über die Proportion dieser Schwingungen in der Musik und ihre Beurteilung sagen läßt, und beurteilt die Farbenabstechung, wie billig, nach der Analogie mit der letzteren; zieht man *zweitens* die[c] obzwar seltenen Beispiele von Menschen, die mit dem besten Gesichte von der Welt nicht haben Farben und mit dem schärfsten Gehöre nicht Töne unterscheiden können, zu Rat[d], imgleichen für die, welche dieses können, die Wahrnehmung einer veränderten Qualität (nicht bloß des Grades der Empfindung) bei den verschiedenen Anspannungen auf der Farben- oder Tonleiter, ferner[e], daß die 213
Zahl derselben für *begreifliche* Unterschiede bestimmt ist: so möchte man sich genötigt sehen, die Empfindungen von beiden nicht als bloßen Sinneneindruck, sondern als die Wirkung einer Beurteilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzusehen. Der Unterschied, den die eine oder die andere Meinung in der Beurteilung des Grundes der Musik gibt, würde aber nur die Definition dahin verändern, daß man sie entweder, wie wir getan haben, für das schöne Spiel der

---

a) 2. Aufl.: „sei . . . führe"; Erdmann: „Empfindung . . . sei . . . führe"

b) Kant: „dieselbe"; korr. Erdmann.

c) 1. Aufl.: *zweitens*, zieht man die"

d) „zu Rat" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

e) 1. und 2. Aufl.: „imgleichen"

Empfindungen (durch das Gehör), oder *angenehmer* Empfindungen erklärte. Nur nach der ersteren Erklärungsart wird Musik gänzlich als *schöne*, nach der zweiten aber als *angenehme* Kunst (wenigstens zum Teil) vorgestellt werden.

§ 52.

Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Produkte.

Die Beredsamkeit kann mit einer malerischen Darstellung, ihrer Subjekte sowohl als Gegenstände, in einem *Schauspiele*, die Poesie mit Musik im *Gesange*, dieser aber zugleich mit malerischer (theatralischer) Darstellung in einer *Oper*a), das Spiel der Empfindungen in einer Musik mit dem Spiele der Gestalten im *Tanz* usw. verbunden werden. Auch kann die Darstellung des Erhabenen, sofern sie zur schönen Kunst gehört, in einem *gereimten Trauerspiele*, einem
214 *Lehrgedichte*, einem *Oratorium* sich mit der Schönheit vereinigen, und in diesen Verbindungen ist die schöne Kunst noch künstlicher; ob aber auch schöner (da sich so mannigfaltige verschiedene Arten des Wohlgefallens einander durchkreuzen), kann in einigen dieser Fälle bezweifelt werden. Doch in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurteilung zweckmäßig ist, wo die Lust zugleich Kultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht; nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es bloß auf Genuß angelegt ist, welcher nichts in der Idee zurückläßt, den Geist stumpf, den Gegenstand nach und nachb) anekelnd und das Gemüt, durch das Bewußtsein seiner im Urteile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch macht.

Wenn die schönen Künste nicht nahe oder fern mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbständiges Wohlgefallen bei sich führen, so ist das letztere ihr endliches Schicksal. Sie dienen alsdann nur zur Zerstreuung, deren man desto mehr bedürftig wird, als man sich

---

a) 1. Aufl.: „*Opera*"
b) „nach und nach" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüts mit sich selbst dadurch zu vertreiben, daß man sich immer noch unnützlicher und mit sich selbst unzufriedener macht. Überhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der ersteren Absicht am zuträglichsten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, sie zu 215
beobachten, zu beurteilen und zu bewundern.

§ 53.

Vergleichung des ästhetischen Werts der schönen Künste untereinander.

Unter allen behauptet die Dichtkunst (die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt und am wenigsten durch Vorschrift oder durch Beispiele geleitet sein will) den obersten Rang. Sie erweitert das Gemüt dadurch, daß sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb der Schranken eines gegebenen Begriffs unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüt, indem sie es sein freies, selbsttätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen läßt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurteilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäftigung selbst für bloßes Spiel, welches gleichwohl vom Ver- 216
stande und zu dessen Geschäfte zweckmäßig gebraucht werden kann. — Die Beredsamkeit, sofern darunter die Kunst zu überreden, d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen (als *ars oratoria)*, und nicht bloße Wohlredenheit (Eloquenz und Stil) verstanden wird, ist eine Dialektik, die von der Dichtkunst nur soviel entlehnt, als nötig ist, die Gemüter vor der Beurteilung für den Redner zu dessen Vorteil zu gewinnen und dieser die Freiheit zu benehmen; kann also weder für die Gerichtsschranken noch für die Kanzeln angeraten werden. Denn wenn es um bürgerliche Gesetze, um das Recht einzelner

Personen oder[a]) um dauerhafte Belehrung und Bestimmung der Gemüter zur richtigen Kenntnis und gewissenhaften Beobachtung ihrer Pflicht zu tun ist: so ist es unter der Würde eines so wichtigen Geschäftes, auch nur eine Spur von Üppigkeit des Witzes und der Einbildungskraft, noch mehr aber von der Kunst, zu überreden und zu irgend jemandes[b]) Vorteil einzunehmen, blicken zu lassen. Denn wenn sie gleich bisweilen zu an sich rechtmäßigen und lobenswürdigen Absichten angewandt werden kann, so wird sie doch dadurch verwerflich, daß auf diese Art die Maximen und Gesinnungen subjektiv verderbt werden, wenngleich die Tat objektiv gesetzmäßig ist; indem es nicht genug ist, das, was Recht ist, zu tun, sondern es auch aus dem Grunde allein, weil es Recht ist, auszuüben. Auch hat der bloße deutliche Begriff dieser
217 Arten von menschlicher Angelegenheit, mit einer lebhaften Darstellung in Beispielen verbunden und ohne Verstoß wider die Regeln des Wohllauts der Sprache oder der Wohlanständigkeit des Ausdrucks für Ideen der Vernunft (welches zusammen die Wohlredenheit ausmacht)[c]), schon an sich[d]) hinreichenden Einfluß auf menschliche Gemüter, als daß es nötig wäre, noch die Maschinen der Überredung hierbei anzulegen, welche, da sie ebensowohl auch zur Beschönigung oder Verdeckung des Lasters und Irrtums gebraucht werden können, den geheimen Verdacht wegen einer künstlichen Überlistung nicht ganz vertilgen können. In der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt sich, ein bloßes unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft und zwar der Form nach einstimmig mit Verstandesgesetzen treiben zu wollen, und verlangt nicht den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken.*)

---

*) Ich muß gestehen, daß ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt daß die Lesung der besten Rede eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urteile zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht

---

a) 1. Aufl.: „und“
b) 1. Aufl.: „zu seinem“
c) 1. und 2. Aufl.: „die zusammen ... ausmachen“
d) 1. Aufl.: „für sich“

Nach der Dichtkunst würde ich, wenn es um Reiz und 218
Bewegung des Gemüts zu tun ist, diejenige, welche ihr unter den redenden am nächsten kommt und sich damit auch sehr natürlich vereinigen läßt, nämlich die Tonkunst setzen. Denn ob sie zwar durch lauter Empfindungen ohne Begriffe spricht, mithin nicht, wie die Poesie, etwas zum Nachdenken übrigbleiben läßt, so bewegt sie doch das Gemüt mannigfaltiger und, obgleich bloß vorübergehend, doch inniglicher; ist aber freilich mehr Genuß als Kultur (das Gedankenspiel, welches nebenbei dadurch erregt wird, ist bloß die Wirkung einer gleichsam mechanischen Assoziation) und hat, durch Vernunft beurteilt, weniger Wert als jede andere der schönen Künste. Daher verlangt sie, wie jeder Genuß, öfteren Wechsel und hält die mehrmalige Wiederholung nicht aus, ohne Überdruß zu erzeugen. Der Reiz derselben, der sich so allgemein
mitteilen läßt, scheint darauf zu beruhen, daß jeder Ausdruck 219
der Sprache im Zusammenhange einen Ton hat, der dem Sinne desselben angemessen ist; daß dieser Ton mehr oder weniger einen Affekt des Sprechenden bezeichnet und gegenseitig auch im Hörenden hervorbringt, der denn[a]) in diesem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit solchem Tone ausgedrückt wird; und daß, so wie die Modulation gleichsam eine allgemeine jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindungen ist, die Tonkunst diese für sich allein in ihrem

---

bei ihnen verlieren muß. Beredtheit und Wohlredenheit (zusammen Rhetorik) gehören zur schönen Kunst; aber Rednerkunst *(ars oratoria)* ist, als Kunst sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen (diese mögen immer so gut gemeint oder auch wirklich gut sein, als sie wollen), gar keiner Achtung würdig. Auch erhob sie sich nur, sowohl in Athen als in Rom, zur höchsten Stufe zu einer Zeit, da der Staat seinem Verderben zueilte und wahre patriotische Denkungsart erloschen war. Wer, bei klarer Einsicht in Sachen, die Sprache nach deren Reichtum und Reinigkeit in seiner Gewalt hat und, bei einer fruchtbaren, zur Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft, lebhaften Herzensanteil am wahren Guten nimmt, ist der *vir bonus dicendi peritus*, der Redner ohne Kunst, aber voll Nachdruck, wie ihn Cicero[b]) haben will, ohne doch diesem Ideal selbst immer treu geblieben zu sein.

---

a) Rosenkranz: „dann"
b) In Wirklichkeit stammt der Ausdruck von dem alten Cato (vgl. M. Catonis fragmenta ed. Jordan 1860. S. 80).

ganzen Nachdrucke, nämlich als Sprache der Affekte ausübt[a], und so nach dem Gesetze der Assoziation die damit natürlicherweise verbundenen ästhetischen Ideen allgemein mitteilt[a], daß aber, weil jene ästhetischen Ideen keine Begriffe und bestimmte Gedanken sind, die Form der Zusammensetzung[b] dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur, statt der Form einer Sprache, dazu dient[a], vermittelst einer proportionierten Stimmung derselben (welche, weil sie bei Tönen auf dem Verhältnis der Zahl der Luftbebungen in derselben Zeit, sofern die Töne zugleich oder auch nacheinander verbunden werden, beruht, mathematisch unter gewisse Regeln gebracht werden kann), die ästhetische Idee eines zusammenhangenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle, einem gewissen Thema gemäß, welches den in dem Stücke herrschenden Affekt ausmacht, auszudrücken. An dieser mathematischen
220 Form, obgleich nicht durch bestimmte Begriffe vorgestellt, hängt allein das Wohlgefallen, welches die bloße Reflexion über eine solche Menge einander begleitender oder folgender Empfindungen mit diesem Spiele derselben als für jedermann gültige Bedingung seiner Schönheit verknüpft; und sie ist es allein, nach welcher der Geschmack sich ein Recht über das Urteil von jedermann zum voraus auszusprechen anmaßen darf.

Aber an dem Reize und der Gemütsbewegung, welche die Musik hervorbringt, hat die Mathematik sicherlich nicht den mindesten Anteil; sondern sie ist nur die unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung sowohl als ihrem Wechsel, wodurch es möglich wird, sie zusammenzufassen und zu verhindern, daß diese einander nicht zerstören, sondern zu einer kontinuierlichen Bewegung und Belebung des Gemüts durch damit konsonierende Affekte und hiermit zu einem behaglichen Selbstgenusse zusammenstimmen.

Wenn man dagegen den Wert der schönen Künste nach der Kultur schätzt, die sie dem Gemüt verschaffen, und die Erweiterung der Vermögen, welche in der Urteilskraft zum Erkenntnisse zusammenkommen müssen, zum Maßstabe nimmt, so hat Musik unter den schönen Künsten sofern den untersten (so wie unter denen, die zugleich nach ihrer Annehmlichkeit ge-

---

a) 1. und 2. Aufl.: „ausübe . . . mitteile . . . diene“
b) Erdmann: „Zusammenfassung“, vgl. oben S. 98.

schätzt werden, vielleicht den obersten) Platz, weil sie bloß mit Empfindungen spielt. Die bildenden Künste gehen ihr 221
also in diesem Betracht weit vor; denn indem sie die Einbildungskraft in ein freies und doch zugleich dem Verstande angemessenes Spiel versetzen, so treiben sie zugleich ein Geschäft, indem sie ein Produkt zustande bringen, welches den Verstandesbegriffen zu einem dauerhaften und für sich[a]) selbst sich empfehlenden Vehikel dient, die Vereinigung derselben mit der Sinnlichkeit und so gleichsam die Urbanität der oberen Erkenntniskräfte zu befördern. Beiderlei Art Künste nehmen einen ganz verschiedenen Gang: die erstere von Empfindungen zu unbestimmten Ideen; die zweite Art aber von bestimmten Ideen zu Empfindungen. Die letzteren sind von bleibendem, die ersteren nur von transitorischem Eindrucke. Die Einbildungskraft kann jene zurückrufen und sich damit angenehm unterhalten; diese aber erlöschen entweder gänzlich oder, wenn sie unwillkürlich von der Einbildungskraft wiederholt werden, sind sie uns eher lästig als angenehm. Außerdem hängt der Musik ein gewisser Mangel der Urbanität an, daß sie, vornehmlich nach Beschaffenheit ihrer Instrumente, ihren Einfluß weiter, als man ihn verlangt (auf die Nachbarschaft), ausbreitet und so sich gleichsam aufdringt, mithin der Freiheit anderer, außer der musikalischen Gesellschaft, Abbruch tut; welches die Künste, die zu den Augen reden, nicht tun, indem man seine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlassen will. Es ist hiermit fast so wie mit der Ergötzung durch einen sich weit ausbreitenden Geruch 222
bewandt. Der, welcher sein parfürmiertes Schnupftuch aus der Tasche zieht, traktiert alle um und neben sich wider ihren Willen und nötigt sie, wenn sie atmen wollen, zugleich zu genießen; daher es auch aus der Mode gekommen ist.*)[b])

*) Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß sie dem Publikum durch eine solche lärmende (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine große Beschwerde auflegten[c]), indem sie die Nachbarschaft entweder mitzusingen oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nötigten.

a) Windelband: „sie“
b) Die Worte im Texte: „Außerdem hängt der Musik ... aus der Mode gekommen ist“, sowie die Anmerkung dazu, sind Zusatz der 2. und 3. Aufl.
c) 2. Aufl.: „auflegen ... nötigen“

Unter den bildenden Künsten würde ich der *Malerei* den Vorzug geben, teils weil sie als Zeichnungskunst allen übrigen bildenden zum Grunde liegt, teils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung diesen gemäß mehr erweitern kann, als es den übrigen verstattet ist.

[§ 54.][a)]

Anmerkung.

Zwischen dem, was *bloß in der Beurteilung gefällt*, und dem, was *vergnügt* (in der Empfindung gefällt), ist, wie wir oft gezeigt haben, ein wesentlicher Unterschied. Das letztere ist etwas, welches man nicht so, wie das erstere, jedermann ansinnen kann. Vergnügen (die Ursache desselben mag immerhin auch in Ideen liegen) scheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des gesamten Lebens des Menschen, mit-
223 hin auch des körperlichen Wohlbefindens, d. i. der Gesundheit zu bestehen; so daß *Epikur*, der alles Vergnügen im Grunde für körperliche Empfindung ausgab, sofern vielleicht nicht unrecht haben mag und sich nur selbst mißverstand, wenn er das intellektuelle und selbst praktische Wohlgefallen zu den Vergnügen zählte. Wenn man den letzteren Unterschied vor Augen hat, so kann man sich erklären, wie ein Vergnügen dem, der es empfindet, selbst mißfallen könne (wie die Freude eines dürftigen, aber wohldenkenden Menschen über die Erbschaft von seinem ihn liebenden, aber kargen Vater), oder wie ein tiefer Schmerz dem, der ihn leidet, doch gefallen könne (die Traurigkeit einer Witwe über ihres verdienstvollen Mannes Tod), oder wie ein Vergnügen obenein noch gefallen könne (wie das an Wissenschaften, die wir treiben), oder ein Schmerz (z. B. Haß, Neid und Rachgierde) uns noch dazu mißfallen könne. Das Wohlgefallen oder Mißfallen beruht hier auf der Vernunft und ist mit der *Billigung* oder *Mißbilligung* einerlei; Vergnügen und Schmerz aber können nur auf dem Gefühl oder der Aussicht auf ein (aus welchem Grunde es auch sei) mögliches *Wohl- oder Übelbefinden* beruhen.

Alles wechselnde freie Spiel der Empfindungen (die keine Absicht zum Grunde haben) vergnügt, weil es das Gefühl der

---

a) fehlt bei Kant, von Hartenstein hinzugefügt.

Gesundheit befördert: wir mögen nun in der Vernunftbeurteilung an seinem Gegenstande und selbst an diesem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht; und dieses Vergnügen kann bis zum Affekt steigen, obgleich wir an dem Gegenstande selbst kein Interesse, wenigstens kein solches nehmen, das dem Grade des letzteren proportioniert wäre. Wir können sie in[a]) *Glücksspiel*, *Tonspiel* und *Gedankenspiel* einteilen. Das *erste* fordert ein *Interesse*, es sei der Eitelkeit oder des Eigennutzes, welches aber bei weitem nicht so groß ist, als das Interesse an der Art, wie wir es uns zu verschaffen suchen; das *zweite* bloß den Wechsel der *Empfindungen*, deren 224
jede ihre Beziehung auf Affekt, aber ohne den Grad eines Affekts hat und ästhetische Ideen rege macht; das *dritte* entspringt bloß aus dem Wechsel der Vorstellungen, in der Urteilskraft, wodurch zwar kein Gedanke, der irgendein Interesse bei sich führte, erzeugt, das Gemüt aber doch belebt wird.

Wie vergnügend die Spiele sein müssen, ohne daß man nötig hätte, interessierte Absicht dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unsere Abendgesellschaften; denn ohne Spiel kann sich beinahe keine unterhalten. Aber die Affekte der Hoffnung, der Furcht, der Freude, des Zorns, des Hohns spielen dabei, indem sie jeden Augenblick ihre Rolle wechseln[b]), und sind so lebhaft, daß dadurch als eine innere Motion das ganze Lebensgeschäft im Körper befördert zu sein scheint, wie eine dadurch erzeugte Munterkeit des Gemüts es beweist, obgleich weder etwas gewonnen noch gelernt worden. Aber da das Glücksspiel kein schönes Spiel ist, so wollen wir es hier beiseite setzen. Hingegen Musik und Stoff zum Lachen sind zweierlei Arten des Spiels mit ästhetischen Ideen oder auch Verstandesvorstellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloß durch ihren Wechsel und dennoch[c]) lebhaft vergnügen können; wodurch sie ziemlich klar zu erkennen geben, daß die Belebung in beiden bloß körperlich sei, ob sie gleich von Ideen des Gemüts erregt wird, und daß das Gefühl der Gesundheit, durch eine jenem Spiele korrespondierende Bewegung der Eingeweide, das ganze, für so fein und geistvoll gepriesene Vergnügen einer aufgeweckten Gesellschaft ausmacht. Nicht die Beurteilung der Harmonie in Tönen oder

---

a) 1. und 2. Aufl.: „ins"
b) 1. Aufl.: „jeden Augenblick wechseln"
c) „und dennoch" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum notwendigen
Vehikel dient, sondern das beförderte Lebensgeschäft im Kör-
225 per, der Affekt, der die Eingeweide und das Zwerchfell be-
wegt, mit einem Worte das Gefühl der Gesundheit (welche sich
ohne solche Veranlassung sonst nicht fühlen läßt) macht[a])
das Vergnügen aus, welches man daran findet, daß man dem
Körper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt
von jenem brauchen kann.

In der Musik geht dieses Spiel von der Empfindung des Körpers zu ästhetischen Ideen (der Objekte für Affekte), von diesen alsdann wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Körper. Im Scherze (der ebensowohl, wie jene, eher zur angenehmen als schönen Kunst gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgesamt, sofern sie sich sinnlich ausdrücken wollen, auch den Körper beschäftigen; und indem der Verstand in dieser Darstellung, worin er das Erwartete nicht findet, plötzlich nachläßt, so fühlt man die Wirkung dieser Nachlassung im Körper durch die Schwingung[b]) der Organe, welche die Herstellung ihres Gleichgewichts befördert und auf die Gesundheit einen wohltätigen Einfluß hat.

Es muß in allem, was ein lebhaftes, erschütterndes Lachen
erregen soll, etwas Widersinniges sein (woran also der Ver-
stand an sich kein Wohlgefallen finden kann). *Das Lachen
ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer
gespannten Erwartung in nichts.* Eben diese Verwand-
lung, die für den Verstand gewiß nicht erfreulich ist, erfreut
doch indirekt auf einen Augenblick sehr lebhaft. Also muß
die Ursache in dem Einflusse der Vorstellung auf den Körper
und dessen Wechselwirkung auf das Gemüt bestehen; und
zwar nicht, sofern die Vorstellung objektiv ein Gegenstand des
Vergnügens ist[c]) (denn wie kann eine getäuschte Erwartung
226 vergnügen?), sondern lediglich dadurch, daß sie als bloßes
Spiel der Vorstellungen ein Gleichgewicht[d]) der Lebenskräfte
im Körper hervorbringt.

---

a) Kant „machen"; korr. Erdmann.

b) 1. Aufl.: „Schwingungen"

c) Hier folgen in der 1. Aufl. noch die Worte: „wie etwa bei einem, der von einem großen Handlungsgewinn Nachricht bekommt"

d) 1. Aufl.: „ein Spiel"

Wenn jemand erzählt, daß ein Indianer, der an der Tafel eines Engländers in Surate eine Bouteille mit Ale öffnen und alles dies Bier, in Schaum verwandelt, herausdringen sah, mit vielen Ausrufungen seine große Verwunderung anzeigte, und auf die Frage des Engländers: „Was ist denn hier sich so sehr zu verwundern?“ antwortete: „Ich wundere mich auch nicht darüber, daß es herausgeht, sondern wie Ihr’s habt herein kriegen können,“ so lachen wir, und es macht uns eine herzliche Lust; nicht, weil wir uns etwa klüger finden als diesen Unwissenden, oder sonst über etwas, was uns der Verstand hierin Wohlgefälliges bemerken ließe, sondern unsere Erwartung war gespannt und verschwindet plötzlich in nichts. Oder wenn der Erbe eines reichen Verwandten diesem sein Leichenbegängnis recht feierlich veranstalten will, aber klagt, daß es ihm hiermit nicht recht gelingen wolle; denn (sagt er): „je mehr ich meinen Trauerleuten Geld gebe, betrübt auszusehen, desto lustiger sehen sie aus“: so lachen wir laut, und der Grund liegt darin, daß eine Erwartung sich plötzlich in nichts verwandelt. Man muß wohl bemerken, daß sie sich nicht in das positive[a]) Gegenteil eines erwarteten Gegenstandes — denn das ist immer etwas und kann oft betrüben —, sondern in nichts verwandeln müsse. Denn wenn jemand uns mit der Erzählung einer Geschichte große Erwartung erregt, und wir beim Schlusse die Unwahrheit derselben sofort einsehen, so macht es uns Mißfallen; wie z. B. die von Leuten, welche vor großem Gram in einer Nacht graue Haare bekommen haben sollen. Dagegen, wenn auf eine dergleichen Erzählung zur Erwiderung ein anderer Schalk sehr umständlich den Gram eines Kaufmanns erzählt, der, aus Indien mit allem seinem Vermögen in Waren nach Europa zurückkehrend, 227
in einem schweren Sturm alles über Bord zu werfen genötigt wurde und sich dermaßen grämte, daß ihm darüber in derselben Nacht die Perücke grau ward, so lachen wir, und es macht uns Vergnügen, weil wir unseren eigenen Mißgriff nach einem für uns übrigens gleichgültigen Gegenstande, oder vielmehr unsere verfolgte Idee, wie einen Ball, noch eine Zeitlang hin und her schlagen, indem wir bloß gemeint sind, ihn zu greifen und festzuhalten. Es ist hier nicht die Abfertigung eines Lügners oder Dummkopfs, welche das Vergnügen er-

---

a) „positive“ fehlt in der 1. Aufl.

weckt; denn auch für sich würde die letztere mit angenommenem Ernst erzählte Geschichte eine Gesellschaft in ein helles Lachen versetzen; und jenes wäre gewöhnlichermaßen auch der Aufmerksamkeit[a]) nicht wert.

Merkwürdig ist, daß in allen solchen Fällen der Spaß immer etwas in sich enthalten muß, welches auf einen Augenblick täuschen kann; daher, wenn der Schein in nichts verschwindet, das Gemüt wieder zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen, und so durch schnell hintereinander folgende Anspannung und Abspannung hin und zurück geschnellt und in Schwankung gesetzt wird, die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliches Nachlassen) geschah, eine Gemütsbewegung und mit ihr harmonierende inwendige körperliche Bewegung verursachen muß, die unwillkürlich fortdauert und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung (die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Motion) hervorbringt.

Denn wenn man annimmt, daß mit allen unseren Gedanken zugleich irgendeine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden sei, so wird man so ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen Versetzung des Gemüts bald
228 in einen, bald in den anderen Standpunkt, um seinen Gegenstand zu betrachten, eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Teile unserer Eingeweide, die sich dem Zwerchfell mitteilt, korrespondieren könne (gleich derjenigen, welche kitzlige Leute fühlen): wobei die Lunge die Luft[b]) mit schnell einander folgenden Absätzen ausstößt und so eine der Gesundheit zuträgliche Bewegung bewirkt, welche allein und nicht das, was im Gemüte vorgeht, die eigentliche Ursache des Vergnügens an einem Gedanken ist, der im Grunde nichts vorstellt. — Voltaire sagte[c]), der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die *Hoffnung* und den *Schlaf*. Er hätte noch das *Lachen* dazu rechnen können; wenn die Mittel, es bei Vernünftigen zu erregen, nur so leicht bei der Hand wären, und der Witz oder die Originalität der Laune, die dazu erforderlich sind, nicht ebenso selten wären, als häufig das

---

a) 1. Aufl.: „der Mühe"
b) 1. Aufl.: „könne, welche (gleich . . . fühlen) die Luft"
c) Erdmann: „sagt"

Talent ist, *kopfbrechend* wie mystische Grübler, *halsbrechend* wie Genies, oder *herzbrechend* wie empfindsame Romanschreiber (auch wohl dergleichen Moralisten) zu dichten.

Man kann also, wie mich dünkt, dem Epikur wohl einräumen, daß alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlaßt wird, welche ästhetische Ideen erwecken, *animalische*, d. i. körperliche Empfindung sei; ohne dadurch dem *geistigen* Gefühl der Achtung für moralische Ideen, welches[a] kein Vergnügen ist, sondern eine Selbstschätzung (der Menschheit in uns), die uns über das Bedürfnis desselben erhebt, ja selbst nicht einmal dem minder edeln des *Geschmacks* im mindesten Abbruch zu tun.

Etwas aus beiden Zusammengesetztes findet sich in der *Naivetät*, die der Ausbruch der der Menschheit ursprüng-
lich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur anderen Natur 229
gewordene Verstellungskunst ist. Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen, und erfreut sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier einen Querstrich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig[b] angelegten Äußerung; und siehe: es ist die unverdorbene schuldlose Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig, und die der, welcher sie blicken ließ, zu entblößen auch nicht gemeint war. Daß der schöne, aber falsche Schein, der gewöhnlich in unserem Urteile sehr viel bedeutet, hier plötzlich in nichts verwandelt, daß gleichsam der Schalk in uns selbst bloßgestellt wird, bringt die Bewegung des Gemüts nach zwei entgegengesetzten Richtungen nacheinander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Daß aber etwas, was unendlich besser als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu), doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Urteilskraft. Weil es aber nur eine auf kurze Zeit sich hervortuende Erscheinung ist[c], und die Decke der Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird, so mengt sich zugleich ein Bedauern darunter, welches

---

a) 1. Aufl.: „welche“
b) Erdmann: „sorgfältig“
c) 1. Aufl.: „nur eine kurze Zeit Erscheinung ist“

eine Rührung der Zärtlichkeit ist, die sich als Spiel mit einem solchen gutherzigen Lachen sehr wohl verbinden läßt und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch demjenigen, der den Stoff dazu hergibt, die Verlegenheit darüber, daß er noch nicht nach Menschenweise gewitzt[a]) ist, zu vergüten pflegt. — Eine Kunst, *naiv* zu sein, ist daher ein Widerspruch; allein die Naivetät in einer erdichteten Person vorzustellen, ist wohl möglich und schöne, obzwar auch seltene Kunst. Mit der Naivetät muß offenherzige Einfalt, welche die Natur nur darum nicht verkünstelt, weil sie sich darauf
230 nicht versteht, was Kunst des Umganges sei, nicht verwechselt werden.

Zu dem, was aufmunternd, mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt und zur Originalität des Geistes, aber eben nicht zum Talent der schönen Kunst gehörig ist, kann auch die *launige*[b]) Manier gezählt werden. *Laune* im guten Verstande bedeutet nämlich das Talent, sich willkürlich in eine gewisse Gemütsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt), und doch gewissen Vernunftprinzipien in einer solchen Gemütsstimmung gemäß beurteilt werden. Wer solchen Veränderungen unwillkürlich unterworfen ist, heißt[c]) *launisch*: wer sie aber willkürlich und zweckmäßig (zum Behuf einer lebhaften Darstellung vermittelst eines Lachen erregenden Kontrastes) anzunehmen vermag, der und sein Vortrag heißt *launig*.[d]) Diese Manier gehört indes mehr zur angenehmen als schönen Kunst, weil der Gegenstand der letzteren immer einige Würde an sich zeigen muß und daher einen gewissen Ernst in der Darstellung, so wie der Geschmack in der Beurteilung, erfordert.

---

a) 1. und 2. Aufl.: „gewitzigt“
b) 1. und 2. Aufl.: „launichte“
c) 1. u. 2. Aufl.: „ist“
d) 1. u. 2. Aufl.: „launicht“

Der Kritik der ästhetischen Urteilskraft 231
zweiter Abschnitt.

Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft.

§ 55.

Eine Urteilskraft, die dialektisch sein soll, muß zuvörderst vernünftelnd sein, d. i. die Urteile derselben müssen auf Allgemeinheit, und zwar a priori, Anspruch machen*); denn in solcher Urteile Entgegensetzung besteht die Dialektik. Daher ist die Unvereinbarkeit ästhetischer Sinnesurteile (über das Angenehme und Unangenehme) nicht dialektisch. Auch der Widerstreit der Geschmacksurteile, sofern sich ein jeder bloß auf seinen eigenen Geschmack beruft, macht keine Dia- 232
lektik des Geschmacks aus; weil niemand sein Urteil zur allgemeinen Regel zu machen gedenkt. Es bleibt also kein Begriff von einer Dialektik übrig, welche den Geschmack angehen könnte, als der einer Dialektik der Kritik des Geschmacks (nicht des Geschmacks selbst) in Ansehung ihrer Prinzipien: da nämlich über den Grund der Möglichkeit der Geschmacksurteile überhaupt einander widerstreitende Begriffe natürlicher- und unvermeidlicherweise auftreten. Transzendentale Kritik des Geschmacks wird also nur sofern einen Teil enthalten, der den Namen einer Dialektik der ästhetischen

*) Ein vernünftelndes Urteil *(iudicium ratiocinans)* kann ein jedes heißen, das sich als allgemein ankündigt; denn sofern kann es zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen. Ein Vernunfturteil *(iudicium ratiocinatum)* kann dagegen nur ein solches genannt werden, welches als der Schlußsatz von einem Vernunftschlusse, folglich als *a priori* gegründet gedacht wird.

Urteilskraft führen kann, wenn sich eine Antinomie der Prinzipien dieses Vermögens findet[a]), welche die Gesetzmäßigkeit desselben, mithin auch seine innere Möglichkeit zweifelhaft macht.

§ 56.

Vorstellung der Antinomie des Geschmacks.

Der erste Gemeinort des Geschmacks ist in dem Satze, womit sich jeder Geschmacklose gegen Tadel zu verwahren denkt, enthalten: ein jeder hat seinen eigenen Geschmack. Das heißt soviel als: der Bestimmungsgrund dieses Urteils ist bloß subjektiv (Vergnügen oder Schmerz); und das Urteil hat kein Recht auf die notwendige Beistimmung anderer.

Der zweite Gemeinort desselben, der auch von denen sogar gebraucht wird, die dem Geschmacksurteile das Recht einräumen, für jedermann gültig auszusprechen, ist: über den
233 Geschmack läßt sich nicht disputieren. Das heißt soviel als: der Bestimmungsgrund eines Geschmacksurteils mag zwar auch objektiv sein; aber er läßt sich nicht auf bestimmte Begriffe bringen; mithin kann über das Urteil selbst durch Beweise nichts entschieden werden, obgleich darüber gar wohl und mit Recht gestritten werden kann. Denn Streiten und Disputieren sind zwar darin einerlei, daß sie durch wechselseitigen Widerstand der Urteile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen, darin aber verschieden, daß das letztere dieses nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin objektive Begriffe als Gründe des Urteils annimmt. Wo dieses aber als untunlich betrachtet wird, da wird das Disputieren ebensowohl als untunlich beurteilt.

Man sieht leicht, daß zwischen diesen zwei Gemeinörtern ein Satz fehlt, der zwar nicht sprichwörtlich im Umlaufe, aber doch in jedermanns Sinne enthalten ist, nämlich: über den Geschmack läßt sich streiten (obgleich nicht disputieren). Dieser Satz aber enthält das Gegenteil des obersten Satzes. Denn worüber es erlaubt sein soll zu streiten, da muß Hoffnung sein, untereinander übereinzukommen; mithin muß man auf Gründe des Urteils, die nicht bloß Privatgültigkeit haben und also nicht bloß subjektiv sind, rechnen können; welchem

a) 1. Aufl. (so auch Erdmann): „vorfindet"

gleichwohl jener Grundsatz: *ein jeder hat seinen eigenen Geschmack*, gerade entgegen ist.

Es zeigt sich also in Ansehung des Prinzips des Ge- 234
schmacks folgende Antinomie:

1. *Thesis.* Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputieren (durch Beweise entscheiden).

2. *Antithesis.* Das Geschmacksurteil gründet sich auf Begriffen; denn sonst ließe sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die notwendige Einstimmung anderer mit diesem Urteile Anspruch machen).

§ 57.

Auflösung der Antinomie des Geschmacks.

Es ist keine Möglichkeit, den Widerstreit jener jedem Geschmacksurteile untergelegten Prinzipien (welche nichts anderes sind als die oben in der Analytik vorgestellten zwei Eigentümlichkeiten des Geschmacksurteils) zu heben, als daß man zeigt, der Begriff, worauf man das Objekt in dieser Art Urteile bezieht, werde in beiden Maximen der ästhetischen Urteilskraft nicht in einerlei Sinn genommen; dieser zwiefache Sinn oder Gesichtspunkt der Beurteilung sei unserer transzendentalen Urteilskraft notwendig, aber auch der Schein, in der Vermengung des einen mit dem anderen, als natürliche Illusion unvermeidlich.

Auf irgendeinen Begriff muß sich das Geschmacksurteil beziehen; denn sonst könnte es schlechterdings nicht auf not-
wendige Gültigkeit für jedermann Anspruch machen. Aber 235
aus einem Begriffe darf es darum eben nicht erweislich sein, weil ein Begriff entweder bestimmbar, oder auch an sich unbestimmt und zugleich unbestimmbar sein kann. Von der ersteren Art ist der Verstandesbegriff, der durch Prädikate der sinnlichen Anschauung, die ihm korrespondieren kann, bestimmbar ist; von der zweiten aber der transzendentale Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, welches[a] aller jener Anschauung zum Grunde liegt, der also weiter nicht theoretisch[b] bestimmt werden kann.

---

a) 1. und 2. Aufl.: „was"
b) „theoretisch" fehlt in der 1. Aufl.

Nun geht das Geschmacksurteil auf Gegenstände der Sinne, aber nicht um einen *Begriff* derselben für den Verstand zu bestimmen; denn es ist kein Erkenntnisurteil. Es ist daher, als auf das Gefühl der Lust bezogene anschauliche einzelne Vorstellung, nur ein Privaturteil, und sofern würde es seiner Gültigkeit nach auf das urteilende Individuum allein beschränkt sein; der Gegenstand ist *für mich* ein Gegenstand des Wohlgefallens, für andere mag es sich anders verhalten; — ein jeder hat seinen Geschmack.

Gleichwohl ist ohne Zweifel im Geschmacksurteile eine erweiterte Beziehung der Vorstellung des Objekts (zugleich auch des Subjekts) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieser Art Urteile, als notwendig für jedermann, gründen, welcher daher notwendig irgendein Begriff zum Grunde liegen
236 muß; aber ein Begriff, der sich gar nicht durch Anschauung bestimmen, durch den sich nichts erkennen, mithin auch *kein Beweis* für das Geschmacksurteil *führen läßt*. Ein dergleichen Begriff aber ist der bloße reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, das[a] dem Gegenstande (und auch dem urteilenden Subjekte) als Sinnenobjekte, mithin als Erscheinung, zum Grunde liegt. Denn nähme man eine solche Rücksicht nicht an, so wäre der Anspruch des Geschmacksurteils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wäre der Begriff, worauf es sich gründet, ein nur bloß verworrener Verstandesbegriff, etwa von Vollkommenheit, dem man korrespondierend die sinnliche Anschauung des Schönen beigeben[b] könnte: so würde es wenigstens an sich möglich sein, das Geschmacksurteil auf Beweise zu gründen; welches der Thesis widerspricht.

Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmacksurteil gründet sich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urteilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objekts erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntnis untauglich ist; es bekommt aber durch ebendenselben doch zugleich Gültigkeit für jedermann (bei jedem zwar als einzelnes, die Anschauung unmittelbar begleitendes Urteil), weil der Bestimmungsgrund des-

---

a) 1. und 2. Aufl.: „was“
b) 1. Aufl.: „geben“

selben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann. 237

Es kommt bei der Auflösung einer Antinomie nur auf die Möglichkeit an, daß zwei einander dem Scheine nach widerstreitende Sätze einander in der Tat nicht widersprechen, sondern nebeneinander bestehen können, wenngleich die Erklärung der Möglichkeit ihres Begriffs unser Erkenntnisvermögen übersteigt. Daß dieser Schein auch natürlich und der menschlichen Vernunft unvermeidlich sei, imgleichen warum er es sei und bleibe, ob er gleich nach der Auflösung des Scheinwiderspruchs nicht betrügt, kann hieraus auch begreiflich gemacht werden.

Wir nehmen nämlich den Begriff, worauf die Allgemeingültigkeit eines Urteils sich gründen muß, in beiden widerstreitenden Urteilen in einerlei Bedeutung, und sagen doch von ihm zwei entgegengesetzte Prädikate aus. In der Thesis sollte es daher heißen: das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf bestimmten Begriffen; in der Antithesis aber: das Geschmacksurteil gründet sich doch auf einem, obzwar unbestimmten Begriffe (nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen); und alsdann wäre zwischen ihnen kein Widerstreit.

Mehr, als diesen Widerstreit in den Ansprüchen und Gegenansprüchen des Geschmacks zu heben, können wir nicht leisten. Ein bestimmtes objektives Prinzip des Geschmacks, wonach die Urteile desselben geleitet, geprüft und bewiesen 238
werden könnten, zu geben, ist schlechterdings unmöglich; denn es wäre alsdann kein Geschmacksurteil. Das subjektive Prinzip, nämlich die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträtselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden.

Der hier aufgestellten und ausgeglichenen Antinomie liegt der richtige Begriff des Geschmacks, nämlich als einer bloß reflektierenden ästhetischen Urteilskraft, zum Grunde; und da wurden beide dem Scheine nach widerstreitende Grundsätze miteinander vereinigt, indem beide wahr sein können, welches auch genug ist. Würde dagegen zum Bestimmungsgrunde des Geschmacks (wegen der Einzelnheit der Vorstellung, die dem Geschmacksurteil zum Grunde liegt), wie von einigen geschieht, die Annehmlichkeit oder, wie andere

(wegen der Allgemeingültigkeit desselben) wollen, das Prinzip
der *Vollkommenheit* angenommen und die Definition des
Geschmacks danach eingerichtet: so entspringt daraus eine
Antinomie, die schlechterdings nicht auszugleichen ist als so,
daß man zeigt, daß *beide* einander (aber nicht bloß kontra-
diktorisch[a]) entgegenstehende *Sätze falsch sind*; welches
dann beweist, daß der Begriff, worauf ein jeder gegründet ist,
239 sich selbst widerspreche. Man sieht also, daß die Hebung
der Antinomie der ästhetischen Urteilskraft einen ähnlichen
Gang nehme mit dem, welchen die Kritik in Auflösung der
Antinomien der reinen theoretischen Vernunft befolgte; und
daß ebenso hier und auch in der Kritik der praktischen Ver-
nunft die Antinomien wider Willen nötigen, über das Sinnliche
hinaus zu sehen und im Übersinnlichen den Vereinigungs-
punkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen; weil kein
anderer Ausweg übrigbleibt, die Vernunft mit sich selbst ein-
stimmig zu machen.

Anmerkung I.

Da wir in der Transzendental-Philosophie so oft Veran-
lassung finden, Ideen von Verstandesbegriffen zu unterschei-
den, so kann es von Nutzen sein, ihrem Unterschiede ange-
messene Kunstausdrücke einzuführen. Ich glaube, man werde
nichts dawider haben, wenn ich einige in Vorschlag bringe.
— Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind nach einem ge-
wissen (subjektiven oder objektiven) Prinzip auf einen Gegen-
stand bezogene Vorstellungen, sofern sie doch nie eine Er-
kenntnis desselben werden können. Sie sind entweder nach
einem bloß subjektiven Prinzip der Übereinstimmung der Er-
kenntnisvermögen untereinander (der Einbildungskraft und des
Verstandes) auf eine Anschauung bezogen und heißen alsdann
ästhetische, oder nach einem objektiven Prinzip auf einen
Begriff bezogen, können aber doch nie eine Erkenntnis des
Gegenstandes abgeben und heißen *Vernunftideen*; in wel-
chem Falle der Begriff ein *transzendenter* Begriff ist, wel-
240 cher vom Verstandesbegriffe, dem jederzeit eine adäquat kor-
respondierende Erfahrung untergelegt werden kann, und der
darum *immanent* heißt, unterschieden ist.

---

a) Schöndörffer (a. a. O. S. 19f.) vermutet: „dem Scheine
nach kontradiktorisch“

Eine *ästhetische Idee* kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine *Anschauung* (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine *Vernunftidee* kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen *Begriff* (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Nun glaube ich, man könne die ästhetische Idee eine *inexponibele* Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee aber einen *indemonstrabelen* Begriff der Vernunft nennen. Von beiden wird vorausgesetzt, daß sie nicht etwa gar grundlos, sondern (nach der obigen Erklärung einer Idee überhaupt) gewissen Prinzipien der Erkenntnisvermögen, wozu sie gehören, (jene den subjektiven, diese objektiven Prinzipien) gemäß erzeugt seien.

Verstandesbegriffe müssen als solche jederzeit demonstrabel sein (wenn unter Demonstrieren, wie in der Anatomie, bloß das *Darstellen* verstanden wird)[a], d. i. der ihnen korrespondierende Gegenstand muß jederzeit in der Anschauung (reinen oder empirischen) gegeben werden können; denn dadurch allein können sie Erkenntnisse werden. Der Begriff der *Größe* kann in der Raumesanschauung a priori, z. B. einer geraden Linie usw. gegeben werden; der Begriff der *Ursache* an der Undurchdringlichkeit, dem Stoße der Körper usw. Mithin können beide durch eine empirische Anschauung belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beispiele gewiesen (demonstriert, aufgezeigt) werden; und dieses muß geschehen können, widrigenfalls man nicht gewiß ist, ob der Gedanke nicht leer, d. i. ohne alles *Objekt* sei.

Man bedient sich in der Logik der Ausdrücke des Demon- 241
strabelen oder Indemonstrabelen gemeiniglich nur in Ansehung der *Sätze*: da die ersteren besser durch die Benennung der nur mittelbar, die zweiten der *unmittelbar gewissen* Sätze könnten bezeichnet werden; denn die reine Philosophie hat auch Sätze von beiden Arten, wenn darunter beweisfähige und beweisunfähige wahre Sätze verstanden werden. Allein aus Gründen a priori kann sie als Philosophie zwar beweisen, aber nicht demonstrieren; wenn man nicht ganz und gar von der Wortbedeutung abgehen will, nach wel-

---

a) „(wenn unter Demonstrieren . . . verstanden wird)" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

cher demonstrieren *(ostendere, exhibere)* soviel heißt, als (es sei in Beweisen oder auch bloß im Definieren) seinen Begriff zugleich in der Anschauung darstellen; welche[a]), wenn sie Anschauung a priori ist, das Konstruieren desselben heißt, wenn sie aber auch empirisch ist, gleichwohl die Vorzeigung des Objekts bleibt, durch welche dem Begriffe die objektive Realität gesichert wird. So sagt man von einem Anatomiker: er demonstriere das menschliche Auge, wenn er den Begriff, den er vorher diskursiv vorgetragen hat, vermittelst der Zergliederung dieses Organs anschaulich macht.

Diesem zufolge ist der Vernunftbegriff vom übersinnlichen Substrat aller Erscheinungen überhaupt, oder auch von dem, was unserer Willkür in Beziehung auf moralische Gesetze zum Grunde gelegt werden muß, nämlich von der transzendentalen Freiheit, schon der Spezies nach ein indemonstrabeler Begriff und Vernunftidee, Tugend aber ist dies dem Grade nach: weil dem ersteren an sich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung Korrespondierendes gegeben werden kann, in der zweiten aber kein Erfahrungsprodukt jener Kausalität den Grad erreicht, den die Vernunftidee zur Regel vorschreibt.

242 So wie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft mit ihren Anschauungen den gegebenen Begriff nicht erreicht, so erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand durch seine Begriffe nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet. Da nun eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen soviel heißt als sie exponieren, so kann die ästhetische Idee eine inexponibele Vorstellung derselben (in ihrem freien Spiele) genannt werden. Ich werde von dieser Art Ideen in der Folge noch einiges auszuführen Gelegenheit haben; jetzt bemerke ich nur, daß beide Arten von Ideen, die Vernunftideen sowohl als die ästhetischen, ihre Prinzipien haben müssen; und zwar beide in der Vernunft, jene in den objektiven, diese in den subjektiven Prinzipien ihres Gebrauchs.

Man kann diesem zufolge **Genie** auch durch das Vermögen ästhetischer Ideen erklären; wodurch zugleich der Grund angezeigt wird, warum in Produkten des Genies die

---

a) „welches"? Windelband.

Natur (des Subjekts), nicht ein überlegter Zweck der Kunst (der Hervorbringung des Schönen) die Regel gibt. Denn da das Schöne nicht nach Begriffen beurteilt werden muß, sondern nach der zweckmäßigen Stimmung der Einbildungskraft zur Übereinstimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt: so kann nicht Regel und Vorschrift, sondern nur das, was bloße Natur im Subjekte ist, aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefaßt werden kann, d. i. das übersinnliche Substrat aller seiner Vermögen (welches kein Verstandesbegriff erreicht), folglich das, in Beziehung auf welches[a]) alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen, der letzte, durch das Intelligibele unserer Natur gegebene Zweck ist, jener ästhetischen, aber unbedingten Zweckmäßigkeit in der schönen Kunst, die jedermann gefallen zu müssen rechtmäßi- 243
gen Anspruch machen soll, zum subjektiven Richtmaße dienen. So ist es auch allein möglich, daß dieser, der man kein objektives Prinzip vorschreiben kann, ein subjektives und doch allgemeingültiges Prinzip a priori zum Grunde liege.

Anmerkung II.

Folgende wichtige Bemerkung bietet sich hier von selbst dar: daß es nämlich *dreierlei Arten der Antinomie* der reinen Vernunft gebe, die aber alle darin übereinkommen, daß sie dieselbe zwingen, von der sonst sehr natürlichen Voraussetzung, die Gegenstände der Sinne für die Dinge an sich selbst zu halten, abzugehen, sie vielmehr bloß für Erscheinungen gelten zu lassen und ihnen ein intelligibeles Substrat (etwas Übersinnliches, wovon der Begriff nur Idee ist und keine eigentliche Erkenntnis zuläßt) unterzulegen. Ohne eine solche Antinomie würde die Vernunft sich niemals zu Annehmung eines solchen das Feld ihrer Spekulation so sehr verengenden Prinzips und zu Aufopferungen, wobei so viele sonst sehr schimmernde Hoffnungen gänzlich verschwinden müssen, entschließen können; denn selbst jetzt, da sich ihr zur Vergütung dieser Einbuße ein um desto größerer Gebrauch in praktischer Rücksicht eröffnet, scheint sie sich nicht ohne Schmerz von jenen Hoffnungen trennen und von der alten Anhänglichkeit losmachen zu können.

---

a) 2. Aufl.: „auf welches in Beziehung“

Daß es drei Arten der Antinomie gibt, hat seinen Grund darin, daß es drei Erkenntnisvermögen: Verstand, Urteilskraft und Vernunft gibt, deren jedes (als oberes Erkenntnisvermögen) seine Prinzipien a priori haben muß; da denn die Vernunft, sofern sie über diese Prinzipien selbst und ihren
244 Gebrauch urteilt, in Ansehung ihrer aller zu dem gegebenen Bedingten unnachlaßlich das Unbedingte fordert, welches sich doch nie finden läßt, wenn man das Sinnliche als zu den Dingen an sich selbst gehörig betrachtet und ihm nicht vielmehr, als bloßer Erscheinung, etwas Übersinnliches (das intelligibele Substrat der Natur außer uns und in uns) als Sache an sich selbst unterlegt. Da gibt es dann 1. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes bis zum Unbedingten hinauf *für das Erkenntnisvermögen*; 2. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen Gebrauchs der Urteilskraft *für das Gefühl der Lust und Unlust*; 3. eine Antinomie in Ansehung des praktischen Gebrauchs der an sich selbst gesetzgebenden Vernunft *für das Begehrungsvermögen*: sofern alle diese Vermögen ihre oberen Prinzipien a priori haben und, gemäß einer unumgänglichen Forderung der Vernunft, nach diesen Prinzipien auch *unbedingt* müssen urteilen und ihr Objekt bestimmen können.[a]

In Ansehung zweier Antinomien, der des theoretischen und der des praktischen Gebrauchs jener oberen Erkenntnisvermögen, haben wir die *Unvermeidlichkeit* derselben, wenn dergleichen Urteile nicht auf ein übersinnliches Substrat der gegebenen Objekte als Erscheinungen zurücksehen, dagegen aber auch die *Auflöslichkeit* derselben, sobald das letztere geschieht, schon anderwärts gezeigt. Was nun die Antinomie im Gebrauch der Urteilskraft, gemäß der Forderung der Vernunft, und deren hier gegebene Auflösung betrifft, so gibt es kein anderes Mittel, derselben auszuweichen, als *entweder* zu leugnen, daß dem ästhetischen Geschmacksurteile irgendein Prinzip a priori zum Grunde liege, so daß[b] aller Anspruch auf Notwendigkeit allgemeiner Beistimmung grundloser leerer Wahn sei, und ein Geschmacksurteil nur

---

a) 1. Aufl.: „sollen bestimmen können"

b) Kant: „daß"; korr. Windelband; Kirchmann schaltet ein: „und zu behaupten"; Erdmann: „d. i. zu behaupten", Vorländer in d. 3. Aufl.: „zu behaupten"

sofern für richtig gehalten zu werden verdiene, weil es *sich* 245
trifft, daß viele in Ansehung desselben übereinkommen, und auch dieses eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieser Einstimmung ein Prinzip a priori *vermutet*, sondern (wie im Gaumengeschmack), weil die Subjekte zufälligerweise gleichförmig organisiert seien[a]); *oder* man müßte annehmen, daß das Geschmacksurteil eigentlich ein verstecktes Vernunfturteil über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannigfaltigen in ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit sei, mithin nur um der Verworrenheit willen, die dieser unserer Reflexion anhängt, ästhetisch genannt werde, ob es gleich im Grunde teleologisch sei; in welchem Falle man die Auflösung der Antinomie durch transzendentale Ideen für unnötig und nichtig erklären und so mit den Objekten der Sinne nicht als bloßen Erscheinungen, sondern auch als Dingen an sich selbst jene Geschmacksgesetze vereinigen könnte. Wie wenig aber die eine sowohl als die andere Ausflucht verschlage, ist an mehreren Orten in der Exposition der Geschmacksurteile gezeigt worden.

Räumt man aber unserer Deduktion wenigstens soviel ein, daß sie auf dem rechten Wege geschehe, wenngleich noch nicht in allen Stücken hell genug gemacht sei, so zeigen sich drei Ideen: *erstlich* des Übersinnlichen überhaupt, ohne weitere Bestimmung, als Substrats der Natur; *zweitens* ebendesselben, als Prinzips der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen; *drittens* ebendesselben, als Prinzips der Zwecke der Freiheit und Prinzips der Übereinstimmung derselben mit jener im Sittlichen.

§ 58. 246

Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur sowohl als Kunst, als dem alleinigen Prinzip der ästhetischen Urteilskraft.

Man kann zuvörderst das Prinzip des Geschmacks entweder darin setzen, daß dieser jederzeit nach empirischen Bestimmungsgründen und also nach solchen, die nur a posteriori durch Sinne gegeben werden, oder man kann einräumen, daß er aus einem Grunde a priori urteile. Das erstere

a) Rosenkranz: „sind“

wäre der Empirism der Kritik des Geschmacks, das zweite der Rationalism derselben. Nach dem ersten wäre das Objekt unseres Wohlgefallens nicht vom Angenehmen, nach dem zweiten, wenn das Urteil auf bestimmten Begriffen beruhte, nicht vom Guten unterschieden; und so würde alle Schönheit aus der Welt weggeleugnet, und nur ein besonderer Namen, vielleicht für eine gewisse Mischung von beiden vorgenannten Arten des Wohlgefallens, an dessen Statt übrigbleiben. Allein wir haben gezeigt, daß es auch Gründe des Wohlgefallens a priori gebe, die also mit dem Prinzip des Rationalisms zusammen bestehen können, ungeachtet sie nicht in bestimmte Begriffe gefaßt werden können.

Der Rationalism des Prinzips des Geschmacks ist dagegen entweder der des Realisms der Zweckmäßigkeit oder des Idealisms derselben. Weil nun ein Geschmacksurteil kein
247 Erkenntnisurteil, und Schönheit keine Beschaffenheit des Objekts, für sich betrachtet, ist, so kann der Rationalism des Prinzips des Geschmacks niemals darin gesetzt werden, daß die Zweckmäßigkeit in diesem Urteile als objektiv gedacht werde, d. i. daß das Urteil theoretisch, mithin auch logisch (wenngleich nur in einer verworrenen Beurteilung) auf die Vollkommenheit des Objekts, sondern nur ästhetisch auf die Übereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Prinzipien der Urteilskraft überhaupt im Subjekte gehe. Folglich kann, selbst nach dem Prinzip des Rationalisms, das Geschmacksurteil und der Unterschied des Realisms und Idealisms desselben nur darin gesetzt werden, daß entweder jene subjektive Zweckmäßigkeit im ersteren Falle als wirklicher (absichtlicher) Zweck der Natur (oder der Kunst), mit unserer Urteilskraft übereinzustimmen, oder im zweiten Falle[a]) nur als eine, ohne Zweck, von selbst und zufälligerweise sich hervortuende zweckmäßige Übereinstimmung zu dem Bedürfnis der Urteilskraft, in Ansehung der Natur und ihrer nach besonderen Gesetzen erzeugten Formen, angenommen werde.

Dem Realism der ästhetischen Zweckmäßigkeit der Natur, da man nämlich annehmen möchte, daß der Hervorbringung des Schönen eine Idee desselben in der hervorbringenden Ursache, nämlich ein Zweck zugunsten unserer Einbildungs-

---

a) „im zweiten Falle" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

kraft, zum Grunde gelegen habe, reden die schönen Bildungen 248
im Reiche der organisierten Natur gar sehr das Wort. Die Blumen, Blüten, ja die Gestalten ganzer Gewächse, die für ihren eigenen Gebrauch unnötige, aber für unseren Geschmack gleichsam ausgewählte Zierlichkeit der tierischen Bildungen von allerlei Gattungen; vornehmlich die unseren Augen so wohlgefällige und reizende Mannigfaltigkeit und harmonische Zusammensetzung der Farben (am Fasan, an Schaltieren, Insekten, bis zu den gemeinsten Blumen), die, indem sie bloß die Oberfläche und auch an dieser nicht einmal die Figur der Geschöpfe, welche doch noch zu den inneren Zwecken derselben erforderlich sein könnte, betreffen, gänzlich auf äußere Beschauung abgezweckt zu sein scheinen: geben der Erklärungsart durch Annehmung wirklicher Zwecke der Natur für unsere ästhetische Urteilskraft ein großes Gewicht.

Dagegen widersetzt sich dieser Annahme nicht allein die Vernunft durch ihre Maxime[a]), allerwärts die unnötige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten, sondern die Natur zeigt in ihren freien Bildungen überall soviel mechanischen Hang zu Erzeugung von Formen, die für den ästhetischen Gebrauch unserer Urteilskraft gleichsam gemacht zu sein scheinen, ohne den geringsten Grund zur Vermutung an die Hand zu geben, daß es dazu noch etwas mehr als ihres Mechanisms, bloß als Natur, bedürfe, wonach sie, auch ohne alle ihnen zum Grunde liegende Idee, für unsere
Beurteilung zweckmäßig sein können. Ich verstehe aber unter 249
einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus einem Flüssigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Teils desselben (bisweilen bloß der Wärmematerie) das übrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt, die nach der spezifischen Verschiedenheit der Materien verschieden, in ebenderselben aber genau dieselbe ist. Hierzu aber wird, was man unter einer wahren Flüssigkeit jederzeit versteht, nämlich daß die Materie in ihr völlig aufgelöst, d. i. nicht als ein bloßes Gemenge fester und darin bloß schwebender Teile anzusehen sei, vorausgesetzt.

Die Bildung geschieht alsdann durch Anschießen, d. i. durch ein plötzliches Festwerden, nicht durch einen allmäh-

---

a) Kant: „Maximen"; korr. Schöndörffer.

lichen Übergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Übergang auch das *Kristallisieren* genannt wird. Das gemeinste Beispiel von dieser Art Bildung ist das gefrierende Wasser, in welchem sich zuerst gerade Eisstrählchen erzeugen, die in Winkeln von 60 Grad sich zusammenfügen, indes sich andere an jedem Punkt derselben ebenso ansetzen, bis alles zu Eis geworden ist; so daß während dieser Zeit das Wasser zwischen den Eisstrählchen nicht allmählich zäher wird, sondern so vollkommen flüssig ist, als es bei weit größerer Wärme sein würde, und doch die völlige Eiskälte hat. Die sich absondernde Ma-
250 terie, die im Augenblicke des Festwerdens plötzlich entwischt, ist ein ansehnliches Quantum von Wärmestoff, dessen Abgang, da es bloß zum Flüssigsein erfordert ward, dieses nunmehrige Eis nicht im mindesten kälter als das kurz vorher in ihm flüssige Wasser zurückläßt.

Viele Salze, imgleichen Steine, die eine kristallinische Figur haben, werden ebenso von einer im Wasser, wer weiß durch was für Vermittlung, aufgelösten Erdart erzeugt. Ebenso bilden sich die drusichten Konfigurationen vieler Minern[a]), des würflichten Bleiglanzes, des Rotgüldenerzes u. dgl. allem Vermuten nach auch im Wasser und durch Anschießen der Teile, indem sie durch irgendeine Ursache genötigt werden, dieses Vehikel zu verlassen und sich untereinander in bestimmte äußere Gestalten zu vereinigen.

Aber auch innerlich zeigen alle Materien, welche bloß durch Hitze flüssig waren und durch Erkalten Festigkeit angenommen haben, im Bruche eine bestimmte Textur und lassen daraus urteilen, daß, wenn nicht ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung es gehindert hätte, sie auch äußerlich ihre spezifisch eigentümliche Gestalt würden gewiesen haben: dergleichen man an einigen Metallen, die nach der Schmelzung äußerlich erhärtet, inwendig aber noch flüssig waren, durch Abzapfen des inneren noch flüssigen Teils und nunmehriges ruhiges[b]) Anschießen des übrigen, inwendig zurückgeblie-
251 benen beobachtet hat. Viele von jenen mineralischen Kristallisationen, als die Spatdrusen, der Glaskopf, die Eisenblüte, geben oft überaus schöne Gestalten, wie sie die Kunst nur

a) = Mineralien.
b) Bei Kant Druckfehler: „nunmehrigen ruhigen"

immer ausdenken möchte; und die Glorie in der Höhle von Antiparos ist bloß das Produkt eines sich durch Gipslager durchsickernden Wassers.

Das Flüssige ist allem Ansehen nach überhaupt älter als das Feste, und sowohl die Pflanzen als tierische Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, sofern sie sich in Ruhe formt; freilich zwar in der letzteren zuvörderst nach einer gewissen ursprünglichen, auf Zwecke gerichteten Anlage (die, wie im zweiten Teile gewiesen werden wird, nicht ästhetisch, sondern teleologisch nach dem Prinzip des Realisms beurteilt werden muß), aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäß anschießend und sich in Freiheit bildend. So wie nun die in einer Atmosphäre, welche ein Gemisch verschiedener Luftarten ist, aufgelösten wäßrigen Flüssigkeiten, wenn sich die letzteren durch Abgang der Wärme von jener scheiden[a]), Schneefiguren erzeugen, die nach Verschiedenheit der dermaligen Luftmischung von oft sehr künstlich scheinender und überaus schöner Figur sind: so läßt sich, ohne dem teleologischen Prinzip der Beurteilung der Organisation etwas zu entziehen, wohl denken, daß, was die Schönheit der Blumen,
der Vogelfedern, der Muscheln, ihrer Gestalt sowohl als Farbe 252
nach betrifft, diese der Natur und ihrem Vermögen, sich in ihrer Freiheit ohne besondere darauf gerichtete Zwecke nach chemischen Gesetzen, durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie, auch ästhetisch-zweckmäßig zu bilden, zugeschrieben werden könne.

Was aber das Prinzip der Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur als dasjenige, welches wir im ästhetischen Urteile selbst jederzeit zum Grunde legen, und welches uns keinen Realism eines Zwecks derselben für unsere Vorstellungskraft zum Erklärungsgrunde zu brauchen erlaubt, geradezu beweist: ist, daß wir in der Beurteilung der Schönheit überhaupt das Richtmaß derselben a priori in uns selbst suchen und die ästhetische Urteilskraft in Ansehung des Urteils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend ist, welches bei Annehmung des Realisms der Zweckmäßigkeit der Natur nicht stattfinden kann; weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir schön zu finden hätten, und das Ge-

a) Bei Kant Druckfehler: „scheidet"; korr. Hartenstein.

schmacksurteil empirischen Prinzipien unterworfen sein würde. Denn in einer solchen Beurteilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur sein, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte; und nicht eine subjektive Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in
253 ihrer Freiheit beruhte, wo es Gunst ist, womit wir die Natur aufnehmen, nicht Gunst, die sie uns erzeigt.[a]) Die Eigenschaft der Natur, daß sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemütskräfte in Beurteilung gewisser Produkte derselben wahrzunehmen, und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für notwendig und allgemein gültig erklärt werden soll, kann nicht Naturzweck sein oder vielmehr von uns als ein solcher beurteilt werden; weil sonst das Urteil, das dadurch bestimmt würde[b]), Heteronomie, aber nicht, wie es einem Geschmacksurteile geziemt, frei sein und Autonomie zum Grunde haben würde.

In der schönen Kunst ist das Prinzip des Idealisms der Zweckmäßigkeit noch deutlicher zu erkennen. Denn daß hier nicht ein ästhetischer Realism derselben, durch Empfindungen (wobei sie statt schöner bloß angenehme Kunst sein würde), angenommen werden könne, das hat sie mit der schönen Natur gemein. Allein daß das Wohlgefallen durch ästhetische Ideen nicht von der Erreichung bestimmter Zwecke (als mechanisch absichtliche Kunst) abhangen müsse, folglich selbst im Rationalism des Prinzips Idealität der Zwecke, nicht Realität derselben zum Grunde liege, leuchtet auch schon dadurch ein, daß schöne Kunst als solche nicht als ein Produkt des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Genies betrachtet werden muß, und also durch *ästhetische* Ideen, welche von
254 Vernunftideen bestimmter Zwecke wesentlich unterschieden sind, ihre Regel bekomme.

So wie die *Idealität* der Gegenstände der Sinne als Erscheinungen die einzige Art ist, die Möglichkeit zu erklären, daß ihre Formen a priori bestimmt werden können, so ist auch der *Idealism* der Zweckmäßigkeit in Beurteilung des Schönen

a) 1. Aufl.: „nicht eine solche, die sie uns erzeugt".
b) Kant: „wurde"; korr. Erdmann.

der Natur und der Kunst die einzige Voraussetzung, unter der allein die Kritik die Möglichkeit eines Geschmacksurteils, welches a priori Gültigkeit für jedermann fordert (ohne doch die Zweckmäßigkeit, die am Objekte vorgestellt wird, auf Begriffe zu gründen), erklären kann.

§ 59.

Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

Die Realität unserer Begriffe darzutun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heißen die letzteren Beispiele. Sind jene reine Verstandesbegriffe, so werden die letzteren Schemate genannt. Verlangt man gar, daß die objektive Realität der Vernunftbegriffe, d. i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargetan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Alle Hypotypose (Darstellung, *subiectio sub adspec-* 255
tum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilskraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch ist[a]), d. i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt.

Es ist ein von den neueren Logikern zwar angenommener, aber sinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts symbolisch, wenn man es der intuitiven Vorstellungsart entgegensetzt; denn die symbolische ist nur eine Art der intuitiven. Die letztere (die intuitive) kann nämlich in die schematische und in die symbolische Vorstellungsart eingeteilt werden. Beide sind Hypotyposen, d. i. Darstellungen *(exhibitiones)*; nicht bloße Charakterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar

a) „ist" hinzugefügt von Erdmann.

nichts zu der Anschauung des Objekts Gehöriges enthalten, sondern nur jenen nach dem Gesetze der Assoziation der Einbildungskraft, mithin in subjektiver Absicht, zum Mittel der Reproduktion dienen; dergleichen sind entweder Worte oder
256 sichtbare (algebraische, selbst mimische) Zeichen, als bloße Ausdrücke für Begriffe.*)

Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die ersteren direkte, die zweiten indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die ersteren tun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden. So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt. Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen der Regel[a]), über
257 beide und ihre Kausalität zu reflektieren. Dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinandergesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient; allein hier ist nicht der Ort, sich dabei aufzuhalten. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter Grund (Stütze, Basis), abhängen (von oben gehalten werden), woraus fließen (statt folgen), Substanz (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Akzidenzen) und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelst

---

*) Das Intuitive der Erkenntnis muß dem Diskursiven (nicht dem Symbolischen) entgegengesetzt werden. Das erstere ist nun entweder schematisch durch Demonstration; oder symbolisch als Vorstellung nach einer bloßen Analogie.

---

a) Erdmann und Windelband: „den Regeln"

einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d. i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann. Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf (welches, wenn sie ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich ist[a]), sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist): so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch, und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille usw., die allein an Weltwesen ihre objektive Realität beweisen, für schematisch nimmt, gerät in den Anthropomorphism, so wie, wenn er alles Intuitive wegläßt, in den Deism, 258
wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht erkannt wird.

Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich ist, und die auch jedermann anderen als Pflicht zumutet) gefällt es mit einem Anspruche auf jedes anderen Beistimmung, wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist und anderer Wert auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urteilskraft schätzt. Das ist das Intelligibele, worauf, wie der vorige Paragraph[b]) Anzeige tat, der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen, und ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. In diesem Vermögen sieht sich die Urteilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurteilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen: sie gibt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens tut; und sieht sich, sowohl wegen dieser inneren Möglichkeit im Subjekte, als wegen

---

a) „ist“ hinzugefügt von Erdmann; Windelband: „sei“

b) In stärkerem Maße tat dies, worauf Windelband a. a. O. S. 529 aufmerksam macht, die „Anmerkung I“ zu § 57 (S. 200ff. vorliegender Ausgabe).

der äußeren Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur,
259 auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird. Wir wollen einige Stücke dieser Analogie anführen, indem wir zugleich die Verschiedenheit derselben nicht unbemerkt lassen.

1. Das Schöne gefällt *unmittelbar* (aber nur in der reflektierenden Anschauung, nicht, wie Sittlichkeit, im Begriffe). 2. Es gefällt *ohne alles Interesse* (das Sittlichgute zwar notwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, welches[a]) vor dem Urteile über das Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, sondern welches dadurch allererst bewirkt wird). 3. Die *Freiheit* der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens)[b]) wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt (im moralischen Urteile wird die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung des letzteren mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht). 4. Das subjektive Prinzip der Beurteilung des Schönen wird als *allgemein*, d. i. für jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt (das objektive Prinzip der Moralität wird auch für allgemein, d. i. für alle Subjekte, zugleich auch für alle Handlungen desselben Subjekts, und dabei durch einen
260 allgemeinen Begriff kenntlich erklärt). Daher ist das moralische Urteil nicht allein bestimmter konstitutiver Prinzipien fähig, sondern ist *nur* durch Gründung der Maximen auf dieselben und ihre Allgemeinheit möglich.

Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich, und wir benennen schöne Gegenstände der Natur oder der Kunst oft mit Namen, die eine sittliche Beurteilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude und Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewußtsein eines durch moralische Urteile be-

a) 1. und 2. Aufl.: „was“
b) (des Vermögens unserer Sinnlichkeit)?

wirkten Gemütszustandes Analogisches enthalten. Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt.

---

§ 60. 261

Anhang.

Von der Methodenlehre des Geschmacks.

Die Einteilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wissenschaft vorhergeht, läßt sich auf die Geschmackskritik nicht anwenden, weil es keine Wissenschaft des Schönen gibt noch geben kann, und das Urteil des Geschmacks nicht durch Prinzipien bestimmbar ist. Denn was das Wissenschaftliche in jeder Kunst anlangt, welches auf Wahrheit in der Darstellung ihres Objekts geht, so ist dieses zwar die unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* der schönen Kunst, aber diese nicht selber. Es gibt also für die schöne Kunst nur eine Manier *(modus)*, nicht Lehrart *(methodus)*. Der Meister muß es vormachen, was und wie es der Schüler zustande bringen soll; und die allgemeinen Regeln, worunter er zuletzt sein Verfahren bringt, können eher dienen, die Hauptmomente desselben gelegentlich in Erinnerung zu bringen, als sie ihm vorzuschreiben. Hierbei muß dennoch auf ein gewisses Ideal Rücksicht genommen werden, welches die Kunst vor Augen haben muß, ob sie es gleich in ihrer Ausübung nie völlig erreicht. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemessenheit mit einem gegebenen Begriffe, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche 262
der Begriff selbst nicht erreicht, weil sie ästhetisch ist und durch scharfe Kritik kann verhütet werden, daß die Beispiele, die ihm vorgelegt werden, von ihm nicht sofort für Urbilder und etwa keiner noch höheren Norm und eigener Beurteilung unterworfene Muster der Nachahmung gehalten und so das

Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft selbst in ihrer Gesetzmäßigkeit erstickt werde, ohne welche keine schöne Kunst, selbst nicht einmal ein richtiger, sie beurteilender eigener Geschmack möglich ist.

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nennt: vermutlich weil Humanität einerseits das allgemeine Teilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mitteilen zu können, bedeutet; welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit[a]) ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet. Das Zeitalter sowohl als die Völker, in welchen der rege Trieb zur gesetzlichen Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht, mit den großen Schwierigkeiten rang, welche die schwere Aufgabe, Freiheit (und also auch Gleich-
263 heit) mit dem[b]) Zwange (mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht als Furcht) zu vereinigen, umgeben: ein solches Zeitalter und ein solches Volk mußte die Kunst der wechselseitigen Mitteilung der Ideen des ausgebildetsten Teils mit dem[c]) roheren, die Abstimmung der Erweiterung und Verfeinerung der ersteren zur natürlichen Einfalt und Originalität der[d]) letzteren, und auf diese Art dasjenige Mittel zwischen der höheren Kultur und der genügsamen Natur zuerst erfinden, welches den richtigen, nach keinen allgemeinen Regeln anzugebenden Maßstab auch für den Geschmack als allgemeinen Menschensinn ausmacht.

Schwerlich wird ein späteres Zeitalter jene Muster entbehrlich machen; weil es der Natur immer weniger nahe sein wird und sich zuletzt, ohne bleibende Beispiele von ihr zu haben, kaum einen Begriff von der glücklichen Vereinigung des gesetzlichen Zwanges der höchsten Kultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Wert fühlenden freien Natur in einem und demselben Volke zu machen imstande sein möchte.

---

a) 2. und 3. Aufl.: „Glückseligkeit"
b) 1. und 2. Aufl.: „einem"
c) genauer: „denen (sc. Ideen) des"
d) Windelband: „des"

Da aber der Geschmack im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermittelst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide) ist, wovon auch, und von der darauf zu gründenden größeren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren (welches das moralische heißt) diejenige Lust sich ableitet, welche der Geschmack als für
die Menschheit überhaupt, nicht bloß für eines jeden Privat- 264
gefühl gültig erklärt: so leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwicklung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls sei, da, nur wenn mit diesem die Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der echte Geschmack eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.

Der

Kritik der Urteilskraft

zweiter Teil.

Kritik

der

teleologischen Urteilskraft.

---

§ 61. 267

Von der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur.

Man hat nach transzendentalen Prinzipien guten Grund, eine subjektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihren besonderen Gesetzen zu der Faßlichkeit für die menschliche Urteilskraft und der Möglichkeit der Verknüpfung der besonderen Erfahrungen in ein System derselben anzunehmen; wo dann unter den vielen Produkten derselben auch solche als möglich erwartet werden können, die, als ob sie ganz eigentlich für unsere Urteilskraft angelegt wären, solche spezifische ihr angemessene Formen[a] enthalten, welche durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit die Gemütskräfte (die im Gebrauche dieses Vermögens im Spiele sind) gleichsam zu stärken und zu unterhalten dienen, und denen man daher den Namen s c h ö n e r Formen beilegt.

Daß aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Kausalität hinreichend verständlich sei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur als Inbegriffs
der Gegenstände der Sinne. Denn im obigen Falle konnte 268
die Vorstellung der Dinge, weil sie etwas in uns ist, als zu der innerlich zweckmäßigen Stimmung unserer Erkenntnisvermögen geschickt und tauglich ganz wohl auch a priori gedacht werden; wie aber Zwecke, die nicht die unsrigen sind, und die auch der Natur (welche wir nicht als intelligentes Wesen annehmen) nicht zukommen, doch eine besondere Art der Kausalität, wenigstens eine ganz eigene Gesetzmäßigkeit derselben ausmachen können oder sollen, läßt sich a priori gar nicht mit einigem Grunde präsumieren. Was aber noch mehr ist, so kann uns selbst die Erfahrung die Wirklichkeit derselben nicht beweisen; es müßte denn eine Vernünftelei vorhergegangen sein, die nur den Begriff des Zwecks in die

---

a) Kant: „eine solche ... Form"; korr. Erdmann.

Natur der Dinge hineinspielt, aber ihn nicht von den Objekten und ihrer Erfahrungserkenntnis hernimmt, denselben also mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem subjektiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen, als sie aus objektiven Gründen zu erkennen.

Überdem ist die objektive Zweckmäßigkeit, als Prinzip der Möglichkeit der Dinge der Natur, so weit davon entfernt, mit dem Begriffe derselben notwendig zusammenzuhangen, daß sie vielmehr gerade das ist, worauf man sich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit derselben (der Natur) und ihrer Form daraus zu beweisen. Denn wenn man z. B. den Bau
269 eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern usw. anführt, so sagt man, daß dieses alles nach dem bloßen *nexus effectivus* in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Kausalität, nämlich die der Zwecke *(nexus finalis)*, zu Hilfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei; d. i. daß sich die Natur, als bloßer Mechanism betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Prinzip zu stoßen, und man also außer dem Begriffe der Natur, nicht in demselben den mindesten Grund dazu a priori allein anzutreffen hoffen dürfe.

Gleichwohl wird die teleologische Beurteilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen; aber nur, um sie nach der Analogie mit der Kausalität nach Zwecken unter Prinzipien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumaßen, sie darnach zu erklären. Sie gehört also zur reflektierenden, nicht zu[a]) der bestimmenden Urteilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Prinzip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach dem bloßen Mechanism derselben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologischen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objekte, als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich[b]) wäre, Kausalität in Ansehung eines Objekts zueignen, oder vielmehr nach der
270 Analogie einer solchen Kausalität (dergleichen wir in uns antreffen) uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mit-

a) „zu" Zusatz der 3. Aufl.
b) 1. Aufl.: „belegen"

hin die Natur als durch eigenes Vermögen technisch denken; wogegen, wenn wir ihr nicht eine solche Wirkungsart beilegen, ihre Kausalität als blinder Mechanism vorgestellt werden müßte. Würden wir dagegen der Natur *absichtlich* wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht bloß ein *regulatives* Prinzip für die bloße *Beurteilung* der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch ein *konstitutives* Prinzip der *Ableitung* ihrer Produkte von ihren Ursachen zum Grunde legen: so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflektierende, sondern die bestimmende Urteilskraft gehören; alsdann aber in der Tat gar nicht der Urteilskraft eigentümlich angehören (wie der Begriff der Schönheit als formaler subjektiver Zweckmäßigkeit), sondern als Vernunftbegriff eine neue Kausalität in der Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und anderen Wesen beilegen, ohne sie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Erste Abteilung. 271

Analytik der teleologischen Urteilskraft.

§ 62.

Von der objektiven Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist, zum Unterschiede von der materialen.

Alle geometrischen Figuren, die nach einem Prinzip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte objektive Zweckmäßigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip, und auch wohl eines jeden derselben auf unendlich verschiedene Art an sich. Die Zweckmäßigkeit ist hier offenbar objektiv und intellektuell, nicht aber bloß subjektiv und ästhetisch. Denn sie drückt die Angemessenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten aus und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmäßigkeit macht doch den Begriff von dem Gegenstande selbst nicht möglich, d. i. er wird nicht bloß in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen.

272 In einer so einfachen Figur, als der Zirkel ist, liegt der
Grund zu einer Auflösung einer Menge von Problemen, deren
jedes für sich mancherlei Zurüstung erfordern würde, und
die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigen-
schaften dieser Figur sich gleichsam von selbst ergibt. Ist
es z. B. darum zu tun, aus der gegebenen Grundlinie und dem
ihr gegenüberstehenden Winkel einen Triangel zukonstruieren,
so ist die Aufgabe unbestimmt, d. i. sie läßt sich auf unendlich
mannigfaltige Art auflösen. Allein der Zirkel befaßt sie doch
alle insgesamt, als der geometrische Ort für alle Dreiecke, die
dieser Bedingung gemäß sind. Oder zwei Linien sollen sich
einander so schneiden, daß das Rechteck aus den zwei Teilen
der einen dem Rechteck aus den zwei Teilen der anderen
gleich sei, so hat die Auflösung der Aufgabe dem Ansehen
nach viele Schwierigkeit. Aber alle Linien, die sich innerhalb
dem Zirkel, dessen Umkreis jede derselben begrenzt, schnei-
den, teilen sich von selbst in dieser Proportion. Die anderen
krummen Linien geben wiederum andere zweckmäßige Auf-
lösungen an die Hand, an die in der Regel, die ihre Konstruk-
tion ausmacht, gar nicht gedacht war. Alle Kegelschnitte für
sich und in Vergleichung miteinander sind fruchtbar an Prin-
zipien zur Auflösung einer Menge möglicher Probleme, so
einfach auch ihre Erklärung ist, welche ihren Begriff be-
stimmt. — Es ist eine wahre Freude, den Eifer der alten
Geometer anzusehen, mit dem sie diesen Eigenschaften der
273 Linien dieser Art nachforschten, ohne sich durch die Frage
eingeschränkter Köpfe irre machen zu lassen, wozu denn diese
Kenntnis nützen sollte? z. B. die der Parabel, ohne das Gesetz
der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die An-
wendung derselben auf die Wurflinie schwerer Körper (deren
Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel an-
gesehen werden kann) würde an die Hand gegeben haben; oder
der Ellipse, ohne zu ahnen, daß auch eine Schwere an Him-
melskörpern zu finden sei, und ohne ihr Gesetz in verschie-
denen Entfernungen vom Anziehungspunkte zu kennen, wel-
ches macht, daß sie diese Linie in freier Bewegung beschrei-
ben. Während dessen, daß sie hierin, ihnen selbst unbewußt,
für die Nachkommenschaft arbeiteten, ergötzten sie sich an
einer Zweckmäßigkeit in dem Wesen der Dinge, die sie doch
völlig a priori in ihrer Notwendigkeit darstellen konnten.
Plato, selbst Meister in dieser Wissenschaft, geriet über eine

solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüts, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Prinzip schöpfen zu können (wozu noch die Eigenschaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüt in der Musik spielt), in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellektuelle Gemeinschaft mit dem Ursprunge aller Wesen erklärlich zu sein schienen. Kein Wunder, daß er den der 274
Meßkunst Unkundigen aus seiner Schule verwies, indem er das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloß, aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beiwohnenden Anschauung abzuleiten dachte. Denn in der Notwendigkeit dessen, was zweckmäßig ist und so beschaffen ist, als ob es für unseren Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Wesen der Dinge ursprünglich zuzukommen scheint, ohne auf unseren Gebrauch Rücksicht zu nehmen, liegt eben der Grund der großen Bewunderung der Natur, nicht sowohl außer uns, als in unserer eigenen Vernunft; wobei es wohl verzeihlich ist, daß diese Bewunderung durch Mißverstand nach und nach bis zur Schwärmerei steigen mochte.

Diese intellektuelle Zweckmäßigkeit aber, ob sie gleich objektiv ist (nicht, wie die ästhetische, subjektiv), läßt sich gleichwohl ihrer Möglichkeit nach als bloß formale (nicht reale), d. i. als Zweckmäßigkeit, ohne daß doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie dazu nötig wäre, gar wohl, aber nur im allgemeinen begreifen. Die Zirkelfigur ist eine Anschauung, die durch den Verstand nach einem Prinzip bestimmt worden: die Einheit dieses Prinzips, welches ich willkürlich annehme und als Begriff zum Grunde lege, angewandt auf eine Form der Anschauung (den Raum), die gleichfalls bloß als Vorstellung und zwar a priori in mir angetroffen wird, macht die Einheit vieler sich aus der Konstruktion jenes Begriffs ergebenden Regeln, die in mancherlei 275
möglicher Absicht zweckmäßig sind, begreiflich, ohne dieser Zweckmäßigkeit einen Zweck oder irgendeinen anderen Grund derselben unterlegen zu dürfen. Es ist hiermit nicht so bewandt, als wenn ich in einem in gewisse Grenzen eingeschlossenen Inbegriffe von Dingen außer mir, z. B. einem Garten, Ordnung und Regelmäßigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge

usw. anträfe, welche ich a priori aus meiner nach einer beliebigen Regel gemachten Umgrenzung[a]) eines Raumes zu folgern nicht hoffen kann; weil es existierende Dinge sind, die empirisch gegeben sein müssen, um erkannt werden zu können, und nicht eine bloße nach einem Prinzip a priori bestimmte Vorstellung in mir. Daher die letztere (empirische) Zweckmäßigkeit als *real* von dem Begriffe eines Zwecks abhängig ist.

Aber auch der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Wesen der Dinge (sofern ihre Begriffe konstruiert werden können) wahrgenommenen, Zweckmäßigkeit läßt sich sehr wohl und zwar als rechtmäßig einsehen. Die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit (aus einem Prinzip) diese Bewunderung erregt, sind insgesamt synthetisch und folgen nicht aus einem *Begriffe* des Objekts, z. B. des Zirkels, sondern bedürfen es, daß dieses Objekt in der Anschauung gegeben sei. Dadurch aber bekommt diese Einheit das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unter-
276 schiedenen äußeren Grund der Regeln habe, und also die Übereinstimmung des Objekts zu dem Bedürfnis der Regeln, welches dem Verstande eigen ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sei. Nun sollte uns zwar eben diese Harmonie, weil sie, aller dieser Zweckmäßigkeit ungeachtet, dennoch nicht empirisch, sondern a priori erkannt wird, von selbst darauf bringen, daß der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelst der Einbildungskraft gemäß einem Begriffe) das Objekt allein möglich war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge außer mir, sondern eine bloße Vorstellungsart in mir sei, und ich also in die Figur, die ich *einem Begriffe angemessen* zeichne, d. i. in meine eigene Vorstellungsart von dem, was mir äußerlich, es sei an sich, was es wolle, gegeben wird, die *Zweckmäßigkeit hineinbringe*, nicht von diesem über dieselbe empirisch[b]) belehrt werde, folglich zu jener keinen besonderen Zweck außer mir am Objekte bedürfe. Weil aber diese Überlegung schon einen kritischen Gebrauch der Vernunft erfordert, mithin in der Beurteilung des Gegenstandes nach seinen Eigenschaften nicht sofort mit enthalten sein kann: so gibt mir

a) Die erste Aufl. hat bloß: „meiner beliebigen Umgrenzung"
b) „empirisch" fehlt in der 1. Auflage.

die letztere unmittelbar nichts als Vereinigung heterogener
Regeln (sogar nach dem, was sie Ungleichartiges an sich
haben) in einem Prinzip an die Hand, welches, ohne einen
außer meinem Begriffe und überhaupt meiner Vorstellung
a priori liegenden besonderen Grund dazu zu fordern, dennoch 277
von mir a priori als wahrhaft erkannt wird. Nun ist die Verwunderung ein Anstoß des Gemüts an der Unvereinbarkeit
einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den
schon in ihm zum Grunde liegenden Prinzipien, welcher also
einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurteilt habe,
hervorbringt; Bewunderung aber eine immer wiederkommende Verwunderung, ungeachtet der Verschwindung dieses
Zweifels. Folglich ist die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmäßigkeit in dem[a]) Wesen
der Dinge (als Erscheinungen), die auch sofern nicht getadelt
werden kann, indem die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heißt) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande) nicht allein deswegen,
daß sie gerade diese und keine andere ist, uns unerklärlich,
sondern überdem noch für das Gemüt erweiternd ist, noch
etwas über jene sinnlichen Vorstellungen Hinausliegendes
gleichsam zu ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte
Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag. Diesen zu
kennen, haben wir zwar auch nicht nötig, wenn es bloß um
formale Zweckmäßigkeit unserer Vorstellungen a priori zu
tun ist; aber auch nur da hinaussehen zu müssen, flößt für
den Gegenstand, der uns dazu nötigt, zugleich Bewunderung ein.

Man ist gewohnt, die erwähnten Eigenschaften sowohl
der geometrischen Gestalten als auch wohl der Zahlen, wegen
einer gewissen, aus der Einfachheit ihrer Konstruktion nicht 278
erwarteten Zweckmäßigkeit derselben a priori zu allerlei Erkenntnisgebrauch, Schönheit zu nennen, und spricht z. B. von
dieser oder jener schönen Eigenschaft des Zirkels, welche
auf diese oder jene Art entdeckt wäre. Allein es ist keine
ästhetische Beurteilung, durch die wir sie zweckmäßig finden,
keine Beurteilung ohne Begriff, die eine bloße subjektive
Zweckmäßigkeit im freien Spiele unserer Erkenntnisvermögen
bemerklich macht[b]); sondern eine intellektuelle nach Begriffen,

a) Kant „den"; korr. Erdmann (vgl. 274^{8}, 275_{9}).
b) 1. Aufl. und Akad.-A.: „machte"

welche eine objektive Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken deutlich zu erkennen gibt. Man müßte sie eher eine *relative Vollkommenheit* als eine Schönheit der mathematischen Figur nennen. Diese[a]) Benennung einer *intellektuellen Schönheit* kann auch überhaupt nicht füglich erlaubt werden: weil sonst das Wort Schönheit alle bestimmte Bedeutung oder das intellektuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem sinnlichen verlieren müßte. Eher würde man eine *Demonstration* solcher Eigenschaften, weil durch diese der Verstand als Vermögen der Begriffe und die Einbildungskraft, als Vermögen der Darstellung derselben, a priori sich gestärkt fühlen (welches mit der Präzision, die die Vernunft hineinbringt, zusammen die Eleganz derselben genannt wird), schön nennen können; indem hier doch wenigstens das Wohlgefallen, ob-
279 gleich der Grund desselben in Begriffen liegt, subjektiv ist, da die Vollkommenheit ein objektives Wohlgefallen bei sich führt.

§ 63.

Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur zum Unterschiede von der inneren.

Die Erfahrung leitet unsere Urteilskraft auf den Begriff einer objektiven und materialen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist*), welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unterlegen. Dieses kann aber auf zwiefache Weise geschehen: entweder, indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunstprodukt, oder nur als Material für die Kunst anderer möglicher Naturwesen, also entweder als

---

*) Weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur von der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe korrespondierenden Anschauung, mithin gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede sein kann, so muß folglich alle daselbst angemerkte Zweckmäßigkeit bloß als formal, niemals als Naturzweck betrachtet werden.

---

a) 1. und 2. Aufl.: „Die“

Zweck oder als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauche anderer Ursachen ansehen. Die letztere Zweckmäßigkeit heißt die Nutzbarkeit (für Menschen), oder auch Zuträglichkeit (für 280
jedes andere Geschöpf), und ist bloß relativ; indes die erstere eine innere Zweckmäßigkeit des Naturwesens ist.

Die Flüsse führen z. B. allerlei zum Wachstum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen absetzen. Die Flut führt diesen Schlick an manchen Küsten über das Land oder setzt ihn an dessen Ufer ab; und wenn vornehmlich Menschen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, so nimmt das fruchtbare Land zu, und das Gewächsreich gewinnt[a]) da Platz, wo vorher Fische und Schaltiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meisten Landeserweiterungen auf diese Art hat wohl die Natur selbst verrichtet, und fährt damit auch noch, obzwar langsam, fort.[b]) — Nun fragt sich, ob dies als ein Zweck der Natur zu beurteilen sei, weil es eine Nutzbarkeit für Menschen enthält; denn die für das Gewächsreich selber kann man nicht in Anschlag bringen, weil dagegen ebensoviel den Meergeschöpfen entzogen wird, als dem Lande Vorteil zuwächst.

Oder um ein Beispiel von der Zuträglichkeit gewisser Naturdinge als Mittel für andere Geschöpfe (wenn man sie als Zwecke[c]) voraussetzt) zu geben, so ist kein Boden den Fichten gedeihlicher als ein Sandboden. Nun hat das alte Meer, ehe es sich vom Lande zurückzog, so viele Sandstriche in unseren nördlichen Gegenden zurückgelassen, daß auf diesem für alle Kultur sonst so unbrauchbaren Boden weitläufige 281
Fichtenwälder haben aufschlagen können, wegen deren unvernünftiger Ausrottung wir häufig unsere Vorfahren anklagen; und da kann man fragen, ob diese uralte Absetzung der Sandschichten ein Zweck der Natur war zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder. Soviel ist klar, daß, wenn man diese als Zweck der Natur annimmt, man jenen Sand auch, aber nur als relativen Zweck einräumen müsse, wozu wiederum der alte Meeresstrand und dessen Zurückziehen das

a) 1. Aufl.: „nimmt"
b) In der 1. Aufl. fängt der Absatz, der in der 2. erst mit „Oder" usw. beginnt, hier an.
c) So die 1. Aufl.; 2. und 3. Aufl. haben: „Mittel".

Mittel war; denn in der Reihe der einander subordinierten Glieder einer Zweckverbindung muß ein jedes Mittelglied als Zweck (obgleich eben nicht als Endzweck) betrachtet werden, wozu seine nächste Ursache das Mittel ist. Ebenso, wenn einmal Rindvieh, Schafe, Pferde usw. in der Welt sein sollten, so mußte Gras auf Erden, aber es mußten auch Salzkräuter in Sandwüsten wachsen, wenn Kamele gedeihen sollten, oder auch diese und andere grasfressende Tierarten in Menge anzutreffen sein, wenn es Wölfe, Tiger und Löwen geben sollte. Mithin ist die objektive Zweckmäßigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objektive Zweckmäßigkeit der Dinge an sich selbst, als ob der Sand für sich, als Wirkung aus seiner[a] Ursache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letzteren einen Zweck unterzulegen und ohne die Wirkung, nämlich den Sand, als Kunstwerk zu betrachten. Sie ist eine bloß relative, dem Dinge selbst,
282 dem sie beigelegt wird, bloß zufällige Zweckmäßigkeit; und obgleich unter den angeführten Beispielen die Grasarten für sich, als organisierte Produkte der Natur, mithin als kunstreich zu beurteilen sind, so werden sie doch in Beziehung auf Tiere, die sich davon nähren, als bloße rohe Materie angesehen.

Wenn aber vollends der Mensch, durch Freiheit seiner Kausalität, die Naturdinge seinen oft törichten Absichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzensäfte zur Schminke), manchmal auch aus vernünftiger Absicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorka sogar den Esel und[b] das Schwein zum Pflügen zuträglicher[c] findet: so kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf diesen Gebrauch) annehmen. Denn seine Vernunft weiß den Dingen eine Übereinstimmung mit seinen willkürlichen Einfällen, wozu er selbst nicht einmal von der Natur prädestiniert war, zu geben. Nur wenn man annimmt, Menschen haben auf Erden leben sollen, so müssen doch wenigstens die Mittel, ohne die sie als Tiere und selbst als vernünftige Tiere (in wie niedrigem Grade es auch sei) nicht bestehen konnten, auch nicht fehlen; alsdann aber wür-

---

a) Hartenstein: „einer“
b) „den Esel und“ fehlt in der 1. Aufl.
c) 1. Aufl.: „zuträglich“

den diejenigen Naturdinge, die zu diesem Behufe unentbehrlich sind, auch als Naturzwecke angesehen werden müssen.

Man sieht hieraus leicht ein, daß die äußere Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder 283
auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei, für einen äußeren Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber durch bloße Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist, so folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige gibt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urteile berechtige.

Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern wider den Frost; er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten); der Lappländer findet dort Tiere, die diese Gemeinschaft bewirken (Renntiere), die an einem dürren Moose, welches sie sich selbst unter dem Schnee hervorscharren müssen, hinreichende Nahrung finden und gleichwohl sich leicht zähmen und der Freiheit, in der sie sich gar wohl erhalten könnten, willig berauben lassen. Für andere Völker[a] in derselben Eiszone enthält das Meer reichen Vorrat an Tieren, die außer der Nahrung und Kleidung, die sie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichsam hinflößt, ihnen noch Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammenkunft von soviel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, der Jakute usw. Aber man sieht nicht, warum überhaupt dort Menschen leben
müssen. Also sagen, daß *darum* Dünste aus der Luft in der 284
Form des Schnees herunterfallen, das Meer seine Ströme habe, welche das in wärmeren Ländern gewachsene Holz dahinschwemmen, und große mit Öl angefüllte Seetiere da sind, *weil* der Ursache, die alle diese[b] Naturprodukte herbeischafft, die Idee eines Vorteils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege, wäre ein sehr gewagtes und willkürliches Urteil. Denn wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zu dieser Beschaffenheit vermissen; vielmehr eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen

---

a) „Völker“ Zusatz der 3. Aufl.
b) Kant „die“; korr. Erdmann.

solchen Zweck zuzumuten (da ohnedas nur die größte Unverträglichkeit der Menschen untereinander sie bis in so unwirtbare Gegenden hat versprengen können), würde uns selbst vermessen und unüberlegt zu sein dünken.

§ 64.

Von dem eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke.

Um einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sei, d. h.[a]) die Kausalität seines Ursprungs nicht im Mechanism der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert: daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden
285 können; sondern daß selbst ihr empirisches Erkenntnis, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze. Diese *Zufälligkeit* seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturprodukts auch die Notwendigkeit derselben erkennen muß, wenn sie auch nur die mit seiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einsehen will, gleichwohl aber[b]) an jener gegebenen Form diese Notwendigkeit nicht annehmen kann, ist selbst ein Grund, die Kausalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei; diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Objekt, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.

Wenn jemand in einem ihm unbewohnt scheinenden Lande eine geometrische Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck im Sande gezeichnet wahrnähme, so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Prinzips der Erzeugung desselben, wenngleich dunkel, vermittelst der Vernunft inne werden und so dieser gemäß den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Tiere mit

---

a) Erdmann: „d. i. um"

b) „aber" von Erdmann und Windelband gestrichen, um die Härte der Kantschen Konstruktion zu mildern.

ihren Fußtritten, die er kennt, oder jede andere vernunftlose
Ursache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Ge-
stalt beurteilen; weil ihm die Zufälligkeit, mit einem solchen Be- 286
griffe, der nur in der Vernunft möglich ist, zusammenzutref-
fen, so unendlich groß scheinen würde, daß es ebensogut wäre,
als ob es dazu gar kein Naturgesetz gebe, daß folglich auch
keine Ursache in der bloß mechanisch wirkenden Natur, son-
dern nur der Begriff von einem solchen Objekt als Begriff,
den nur Vernunft geben und mit demselben den Gegenstand
vergleichen kann, auch die Kausalität zu einer solchen Wir-
kung enthalten, folglich diese durchaus als Zweck, aber nicht
Naturzweck, d. i. als Produkt der Kunst angesehen werden
könne *(vestigium hominis video)*.

Um aber etwas, das man als Naturprodukt erkennt, gleich-
wohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck zu beur-
teilen, dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt,
wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein
Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst
(obgleich in zwiefachem Sinne)[a] Ursache und Wirkung
ist; denn hierin liegt eine Kausalität, dergleichen mit dem
bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzu-
legen, nicht verbunden, aber auch alsdann zwar ohne Wider-
spruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann. Wir wollen
die Bestimmung dieser Idee von einem Naturzwecke zuvörderst
durch ein Beispiel erläutern, ehe wir sie völlig auseinander-
setzen.

Ein Baum zeugt erstlich einen anderen Baum nach einem
bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt,
ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der 287
Gattung nach, in der er einerseits als Wirkung, andererseits
als Ursache von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht und
ebenso sich selbst oft hervorbringend, sich als Gattung be-
ständig erhält.

Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Indivi-
duum. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das
Wachstum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, daß
es von jeder anderen Größenzunahme nach mechanischen Ge-
setzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl
unter einem anderen Namen, gleich zu achten ist. Die Materie,

---

a) „(obgleich in zwiefachem Sinne)" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

die er[a] zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu spezifisch-eigentümlicher Qualität, welche der Naturmechanism außer ihm[b] nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus, vermittelst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigenes Produkt ist. Denn ob er zwar, was die Bestandteile betrifft, die er von der Natur außer ihm erhält, nur als Edukt angesehen werden muß, so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, daß alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben erhält[c], oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Produkte des Gewächsreichs wiederherzustellen.

288 Drittens erzeugt ein Teil dieses Geschöpfs auch sich selbst so, daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der anderen wechselweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines anderen eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eigenen Art hervor, und ebenso das Pfropfreis auf einem anderen Stamme. Daher kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als bloß auf diesen gepfropft oder okuliert, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen anderen anhängt und parasitisch nährt, ansehen. Zugleich sind die Blätter zwar Produkte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn töten, und sein Wachstum hängt von ihrer[d] Wirkung auf den Stamm ab. Der Selbsthilfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Teils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird, der Mißgeburten oder Mißgestalten im Wachstum, da gewisse Teile wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen: will ich hier nur im Vorbeigehen erwähnen, ungeachtet sie unter die wundersamsten Eigenschaften organisierter Geschöpfe gehören.

---

a) sc. der Baum; Erdmann: „es"
b) Kant: „ihr"; korr. Erdmann.
c) „erhält" fehlt in der 1. Aufl.
d) 1. Aufl.: „von dieser ihrer"

§ 65. 289

Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen.

Nach dem im vorigen Paragraphen angeführten Charakter muß ein Ding, welches, als Naturprodukt, doch zugleich nur als Naturzweck möglich erkannt werden soll, sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalten, welches ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck ist, der einer Ableitung von einem bestimmten Begriffe bedarf.

Die Kausalverbindung, sofern sie bloß durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung, die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht; und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache sein. Diese Kausalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen *(nexus effectivus)*. Dagegen aber kann doch auch eine Kausalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für Miete eingenommen werden, aber 290
doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war. Eine solche Kausalverknüpfung wird die der Endursachen *(nexus finalis)* genannt. Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursachen[a]) nennen, weil bei dieser Benennung zugleich begriffen wird, daß es nicht mehr als diese zwei Arten der Kausalität geben könne.

Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, daß die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten sein soll,

---

a) Rosenkranz: „Ursache“

a priori bestimmen muß. Sofern aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es bloß ein Kunstwerk, d. i. das Produkt einer von der Materie (den Teilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Kausalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Teile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur außer ihm) bestimmt wird.

Soll aber ein Ding als Naturprodukt in sich selbst und seiner inneren Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Kausalität der Begriffe von vernünftigen Wesen außer ihm möglich sein,
291 so wird *zweitens* dazu erfordert, daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme: nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstprodukt —, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt.

Zu einem Körper also, der an sich und seiner inneren Möglichkeit nach als Naturzweck beurteilt werden soll, wird erfordert, daß die Teile desselben einander insgesamt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig und so ein Ganzes aus eigener Kausalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Produkt angemessene Kausalität nach Begriffen besäße) Ursache von demselben nach einem Prinzip sein[a]), folglich die Verknüpfung der *wirkenden Ursachen* zugleich als Wirkung *durch Endursachen* beurteilt werden könnte.

In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so wie er nur *durch* alle übrigen da ist, auch als *um der anderen* und des Ganzen *willen* existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht; welches aber nicht genug ist (denn er
292 könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden), sondern als ein die anderen Teile (folglich jeder den anderen wechselseitig) *hervorbringendes* Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst,

---

a) „sein“ Zusatz Windelbands, statt dessen Erdmann: „ist“

sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann; und nur dann und darum wird ein solches Produkt als *organisiertes* und *sich selbst organisierendes Wesen* ein *Naturzweck* genannt werden können.

In einer Uhr ist ein Teil das Werkzeug der Bewegung der anderen, aber nicht ein Rad[a]) die wirkende Ursache der Hervorbringung des[b]) anderen; ein Teil ist zwar um des anderen willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern außer ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Kausalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch so wenig, wie ein Rad[c]) in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so daß sie andere Materie dazu benutzte (sie organisierte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Teile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung geraten ist: welches alles wir dagegen von der organisierten Natur erwarten können. — Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine, denn die hat lediglich *bewegende* Kraft, sondern es[d]) besitzt in 293
sich *bildende* Kraft, und zwar eine solche, die es[d]) den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert), also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.

Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein *Analogon der Kunst* nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr. Sie organisiert sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein *Analogon des Lebens* nennt; aber da muß man entweder die

---

a) „ein Rad" fehlt in der 1. Aufl.
b) 1. Aufl.: der"
c) 1. Aufl.: „Daher bringt auch nicht ein Rad"
d) 2. Aufl.: „sie"

Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet; oder ihr ein fremdartiges, mit ihr in *Gemeinschaft stehendes* Prinzip (eine Seele) beigesellen, wozu man aber, wenn ein solches Produkt ein Naturprodukt sein soll, organisierte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen und so das Produkt der Natur
294 (der körperlichen) entziehen muß. Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen.*) Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die *äußere* Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber *innere Naturvollkommenheit*, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als *Naturzwecke* möglich sind und darum organisierte Wesen heißen, ist nach keiner Analogie irgendeines uns bekannten physischen, d. i. Naturvermögens, ja, da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.

Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflek-
295 tierende Urteilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntnis der Natur oder jenes Urgrundes derselben, sondern

---

*) Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volks zu einem Staat des Worts *Organisation* häufig für Einrichtung der Magistraturen usw. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Funktion nach bestimmt sein.

vielmehr ebendesselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten.

Organisierte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines *Zwecks*, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der *Natur* ist, objektive Realität und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurteilungsart ihrer Objekte nach einem besonderen Prinzip verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Kausalität gar nicht a priori einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde.

§ 66.

Vom Prinzip der Beurteilung der inneren Zweckmäßigkeit in organisierten Wesen.

Dieses Prinzip, zugleich die Definition derselben, heißt: *Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.* 296
Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben.

Dieses Prinzip ist zwar seiner Veranlassung nach von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heißt; der Allgemeinheit und Notwendigkeit wegen aber, die es von einer solchen Zweckmäßigkeit aussagt, kann es nicht bloß auf Erfahrungsgründen beruhen, sondern muß irgendein Prinzip a priori, wenn es gleich bloß regulativ wäre, und jene Zwecke allein in der Idee des Beurteilenden und nirgend in einer wirkenden Ursache lägen, zum Grunde haben. Man kann daher obengenanntes Prinzip eine *Maxime* der Beurteilung der inneren Zweckmäßigkeit organisierter Wesen nennen.

Daß die Zergliederer der Gewächse und Tiere, um ihre Struktur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Teile, warum eine solche Lage und Verbindung der Teile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden, jene Maxime: daß nichts in einem

solchen Geschöpf *umsonst* sei, als unumgänglich notwendig annehmen, und sie ebenso, als den Grundsatz der allgemeinen Naturlehre: daß *nichts von ungefähr* geschehe, geltend machen, ist bekannt. In der Tat können sie sich auch von diesem teleologischen Grundsatze ebensowenig lossagen, als von dem allgemeinen physischen, weil, so wie bei Verlassung[a])
297 des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, so bei der des ersteren Grundsatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdingen, die wir einmal teleologisch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrigbleiben würde.

Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge als die eines bloßen Mechanisms der Natur, der uns hier nicht mehr genugtun will. Eine Idee soll der Möglichkeit des Naturprodukts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt daß die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann, so muß, wenn jene Einheit der Idee sogar als Bestimmungsgrund a priori eines Naturgesetzes der Kausalität einer solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf *alles*, was in ihrem Produkte liegt, erstreckt werden. Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung *im ganzen* auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanism der Natur hinaus beziehen, müssen wir sie auch ganz nach diesem Prinzip beurteilen; und es ist kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Teil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann bei der Vermischung ungleichartiger Prinzipien gar keine sichere Regel der Beurteilung übrigbleiben würde.

298 Es mag immer sein, daß z. B. in einem tierischen Körper manche Teile als Konkretionen nach bloß mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare). Doch muß die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modifiziert, formt[b]) und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurteilt werden, so daß alles in ihm als organisiert betrachtet werden muß, und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.

---

a) 1. Aufl.: „Veranlassung“
b) „formt“ fehlt in der 1. Aufl.

§ 67.

Vom Prinzip der teleologischen Beurteilung der[a]) Natur überhaupt als System der Zwecke.

Wir haben oben von der äußeren Zweckmäßigkeit der Naturdinge gesagt, daß sie keine hinreichende Berechtigung gebe, sie zugleich als Zwecke der Natur zu Erklärungsgründen ihres Daseins und die zufällig zweckmäßigen Wirkungen derselben in der Idee zu Gründen ihres Daseins nach dem Prinzip der Endursachen zu brauchen. So kann man die Flüsse, weil sie die Gemeinschaft im Innern der Länder unter Völkern befördern, die Gebirge, weil sie zu diesen die Quellen und zur Erhaltung derselben den Schneevorrat für regenlose Zeiten enthalten, imgleichen den Abhang der Länder, der diese Gewässer abführt und das Land trocken werden läßt, darum nicht sofort für Naturzwecke halten: weil, obzwar diese Gestalt der Oberfläche der Erde zur Entstehung und Erhaltung des 299
Gewächs- und Tierreichs sehr nötig war, sie doch nichts an sich hat, zu dessen Möglichkeit man sich genötigt sähe, eine Kausalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächsen, die der Mensch zu seiner Notdurft oder Ergötzlichkeit nutzt, von Tieren, dem Kamele, dem Rinde, dem Pferde, Hunde usw., die er teils zu seiner Nahrung, teils seinem Dienste so vielfältig gebrauchen und großenteils gar nicht entbehren kann. Von Dingen, deren keines für sich als Zweck anzusehen man Ursache hat, kann das äußere Verhältnis nur hypothetisch für zweckmäßig beurteilt werden.

Ein Ding seiner inneren Form halber als Naturzweck beurteilen, ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letzteren Behauptung bedürfen wir nicht bloß den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntnis des Endzwecks *(scopus)* der Natur, welches eine Beziehung derselben auf etwas Übersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntnis weit übersteigt; denn der Zweck der Natur selbst muß über die Natur hinaus gesucht werden. Die innere Form eines bloßen Grashalms kann seinen bloß nach der Regel der Zwecke möglichen Ursprung für unser menschliches Beurteilungsver-

a) Kant: „über“; korr. Erdmann; vgl. jedoch Überschrift von § 72.

mögen hinreichend beweisen. Geht man aber davon ab und
300 sieht nur auf den Gebrauch, den andere Naturwesen davon machen, verläßt also die Betrachtung der inneren Organisation und sieht nur auf äußere zweckmäßige Beziehungen, wie das Gras dem Vieh, wie dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz nötig sei, und man sieht nicht, warum es denn nötig sei, daß Menschen existieren (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten sein möchte): so gelangt man zu keinem kategorischen Zwecke, sondern alle diese zweckmäßige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Dasein eines Dinges als Endzweck) ganz außerhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber ist ein solches Ding auch nicht Naturzweck; denn es ist (oder seine ganze Gattung) nicht als Naturprodukt anzusehen.

Es ist also nur die Materie, sofern sie organisiert ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke notwendig bei sich führt, weil diese ihre spezifische Form zugleich Produkt der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanism der Natur nach Prinzipien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß. Das Prinzip der Vernunft ist ihr als nur subjektiv, d. i. als
301 Maxime zuständig: Alles in der Welt ist irgendwozu gut, nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, das[a] die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten.

Es versteht sich, daß dieses nicht ein Prinzip für die bestimmende, sondern nur für die reflektierende Urteilskraft sei, daß es regulativ und nicht konstitutiv sei, und wir dadurch nur einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten und die Naturkunde nach einem anderen Prinzip, nämlich dem der Endursachen, doch unbeschadet dem des Mechanisms ihrer Kausalität, zu erweitern. Übrigens wird dadurch keineswegs aus-

a) Kant: „daß"; korr. Hartenstein.

gemacht, ob irgend etwas, das wir nach diesem Prinzip beurteilen, *absichtlich* Zweck der Natur sei, ob die Gräser für das Rind oder Schaf, und ob dieses und die übrigen Naturdinge für den Menschen da sind. Es ist gut, selbst die uns unangenehmen und in besonderen Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieser Seite zu betrachten. So könnte man z. B. sagen: das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettstellen plagt, sei nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel zur Erhaltung der Gesundheit ist. Oder
die Moskitomücken und andere stechende Insekten, welche die 302
Wüsten von Amerika den Wilden so beschwerlich machen, seien soviel Stacheln der Tätigkeit für diese angehenden Menschen, um die Moräste abzuleiten und die dichten, den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen und dadurch, imgleichen durch den Anbau des Bodens ihren Aufenthalt zugleich gesünder zu machen. Selbst was dem Menschen in seiner inneren Organisation widernatürlich zu sein scheint, wenn es auf diese Weise behandelt wird, gibt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht in eine teleologische Ordnung der Dinge, auf die uns ohne ein solches Prinzip die bloß physische Betrachtung allein nicht führen würde. So wie einige den Bandwurm dem Menschen oder Tiere, dem er beiwohnt, gleichsam zum Ersatz eines gewissen Mangels seiner Lebensorgane beigegeben zu sein urteilen: so würde ich fragen, ob nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert) eine zweckmäßige Anordnung der Natur sein mögen, indem sie nämlich bei dem Abspannen aller körperlichen bewegenden Kräfte dazu dienen, vermittelst der Einbildungskraft und der großen Geschäftigkeit derselben (die in diesem Zustande mehrenteils bis zum Affekte steigt) die Lebensorgane innigst zu bewegen; so wie sie auch bei überfülltem Magen, wo diese Bewegung um desto nötiger ist, im Nachtschlafe gemeiniglich mit desto mehr Lebhaftigkeit spielt; daß folglich ohne diese innerlich bewegende
Kraft und ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume an- 303
klagen (die doch in der Tat vielleicht Heilmittel sind), der Schlaf selbst im gesunden Zustande wohl gar ein völliges Erlöschen des Lebens sein würde.

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem freien Spiele unserer Erkenntnisvermögen in der Auf-

fassung und Beurteilung ihrer Erscheinung kann auf die Art als objektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden, wenn einmal die teleologische Beurteilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisierten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können es[a]) als eine Gunst*), die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austeilte, und sie deshalb lieben, sowie ihrer Unermeßlichkeit wegen mit
304 Achtung betrachten und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen: gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.

Wir wollen in diesem Paragraphen nichts anderes sagen, als daß, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Produkte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmäßiges, Verhältnis) es eben nicht notwendig machen, über den Mechanism der blind wirkenden Ursachen hinaus ein ander Prinzip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurteilen dürfen; weil uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hinausführt, da denn die Einheit des übersinnlichen Prinzips nicht bloß für gewisse Spezies der Naturwesen, sondern für das Naturganze als System auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muß.

---

*) In dem ästhetischen Teile wurde gesagt: *wir sähen die schöne Natur mit Gunst an*, indem wir an ihrer Form ein ganz freies (uninteressiertes) Wohlgefallen haben. Denn in diesem bloßen Geschmacksurteile wird gar nicht darauf Rücksicht genommen, zu welchem Zwecke diese Naturschönheiten existieren: ob, um uns eine Lust zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologischen Urteile aber geben wir auch auf diese Beziehung acht, und da können wir es als *Gunst der Natur ansehen*, daß sie uns durch Aufstellung so vieler schönen Gestalten zur Kultur hat beförderlich sein wollen.

---

a) Kant: „sie“; korr. Vorländer (vgl. „es“ in der Anmerkung zu dieser Seite, Zeile 3 v. u.).

§ 68.

Von dem Prinzip der Teleologie als innerem Prinzip der Naturwissenschaft.

Die Prinzipien einer Wissenschaft sind derselben entweder innerlich und werden einheimisch genannt *(principia domestica)*, oder sie sind auf Begriffe, die nur außer ihr Platz finden können. gegründet und sind auswärtige Prinzipien *(peregrina)*. Wissenschaften, welche die letzteren enthalten, legen 305
ihren Lehren Lehnsätze *(lemmata)* zum Grunde; d. i. sie borgen irgendeinen Begriff und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer anderen Wissenschaft.

Eine jede Wissenschaft ist für sich ein System, und es ist nicht genug, in ihr nach Prinzipien zu bauen und also technisch zu verfahren, sondern man muß mit ihr, als einem für sich bestehenden Gebäude, auch architektonisch zu Werke gehen und sie nicht, wie einen Anbau und als einen Teil eines anderen Gebäudes, sondern als ein Ganzes für sich behandeln, ob man gleich nachher einen Übergang aus diesem in jenes oder wechselseitig errichten kann.

Wenn man also für die Naturwissenschaft und in ihren Kontext den Begriff von Gott hineinbringt[a]), um sich die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmäßigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, daß ein Gott sei: so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand, und eine täuschende Diallele[b]) bringt jede in Unsicherheit dadurch, daß sie ihre Grenzen ineinander laufen lassen.

Der Ausdruck eines Zweckes der Natur beugt dieser Verwirrung schon genugsam vor, um Naturwissenschaft und die Veranlassung, die sie zur teleologischen Beurteilung ihrer Gegenstände gibt, nicht mit der Gottesbetrachtung und also einer theologischen Ableitung zu vermengen; und man muß es nicht als unbedeutend ansehen, ob man jenen Aus- 306
druck mit dem eines göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur verwechsele, oder wohl gar den letzteren für schicklicher und einer frommen Seele angemessener ausgebe, weil es doch am Ende dahin kommen müsse, jene zweckmäßigen

a) 1. und 2. Aufl.: „hereinbringt"
b) = Fehlschluß.

Formen in der Natur von einem weisen Welturheber abzuleiten; sondern sich sorgfältig und bescheiden auf den Ausdruck, der gerade nur[a]) soviel sagt, als wir wissen, nämlich eines Zwecks der Natur, einschränken. Denn ehe wir noch nach der Ursache der Natur selbst fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Produkte, die nach bekannten Erfahrungsgesetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwissenschaft ihre Gegenstände beurteilen, mithin auch deren Kausalität nach der Regel der Zwecke in ihr selbst suchen muß. Daher muß sie ihre Grenze nicht überspringen, um das, dessen Begriffe gar keine Erfahrung angemessen sein kann, und woran man sich allererst nach Vollendung der Naturwissenschaft zu wagen befugt ist, in sie selbst als einheimisches[b]) Prinzip hineinzuziehen.

Naturbeschaffenheiten, die sich a priori demonstrieren und also ihrer Möglichkeit nach aus allgemeinen Prinzipien ohne allen Beitritt der Erfahrung einsehen lassen, können, ob sie gleich eine technische Zweckmäßigkeit bei sich führen, dennoch, weil sie schlechterdings notwendig sind, gar nicht zur Teleologie der Natur als einer in die Physik gehörigen Methode, die Fragen derselben aufzulösen, gezählt werden.
307 Arithmetische, geometrische Analogien, imgleichen allgemeine mechanische Gesetze, so sehr uns auch die Vereinigung verschiedener, dem Anschein nach voneinander ganz unabhängiger Regeln in einem Prinzip an ihnen befremdend und bewundernswürdig vorkommen mag, enthalten deswegen keinen Anspruch darauf, teleologische Erklärungsgründe in der Physik zu sein; und wenn sie gleich in der allgemeinen Theorie der Zweckmäßigkeit der Dinge der Natur überhaupt mit in Betrachtung gezogen zu werden verdienen, so würde diese doch anderwärts hin, nämlich in die Metaphysik, gehören und kein inneres Prinzip der Naturwissenschaft ausmachen: wie es wohl mit den empirischen Gesetzen der Naturzwecke an organisierten Wesen nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich ist, die teleologische Beurteilungsart zum Prinzip der Naturlehre in Ansehung einer eigenen Klasse ihrer Gegenstände zu gebrauchen.

---

a) „nur“ fehlt in der 1. Aufl.
b) Erdmann: „einheitliches“ (nicht im Anhang verzeichnet, daher wohl ein Druckfehler.)

Damit nun Physik sich genau in ihren Grenzen halte, so
abstrahiert sie von der Frage, ob die Naturzwecke es ab-
sichtlich oder unabsichtlich sind, gänzlich; denn das
würde Einmengung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der
Metaphysik) sein. Genug, es sind nach Naturgesetzen, die
wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Prinzip denken
können, einzig und allein erklärbare, und bloß auf diese
Weise ihrer inneren Form nach sogar auch nur innerlich er- 308
kennbare Gegenstände. Um sich also auch nicht der min-
desten Anmaßung, als wollte man etwas, was gar nicht in die
Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursache, unter
unsere Erkenntnisgründe mischen, verdächtig zu machen,
spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob
die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich
so, daß man der Natur, d. i. der Materie diese Absicht bei-
legt; wodurch man (weil hierüber kein Mißverstand statt-
finden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen
Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Wortes beilegen
wird) anzeigen will, daß dieses Wort hier nur ein Prinzip der
reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft bedeute
und also keinen besonderen Grund der Kausalität einführen
solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine
andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen
Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letzteren,
selbst zur empirischen Aufsuchung aller besonderen Gesetze
der Natur, zu ergänzen. Daher spricht man in der Teleologie,
sofern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weis-
heit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohltätigkeit der
Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu
machen (weil das ungereimt wäre), aber auch ohne sich zu er-
kühnen, ein anderes verständiges Wesen über sie, als Werk-
meister, setzen zu wollen, weil dieses vermessen*) sein würde; 309
sondern es soll dadurch nur eine Art der Kausalität der Natur,

*) Das deutsche Wort vermessen ist ein gutes, bedeutungsvolles Wort. Ein Urteil, bei welchem man das Längenmaß seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, kann bisweilen sehr demütig klingen, und macht doch große Ansprüche und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgibt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.

nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft, bezeichnet werden, um die Regel, wonach gewissen Produkten der Natur nachgeforscht werden muß, vor Augen zu haben.

Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Teil der theoretischen Naturwissenschaft aus, sondern wird zur Theologie als Propädeutik oder Übergang gezogen? Dieses geschieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanism an demjenigen festzuhalten, was wir unserer Beobachtung oder den Experimenten so unterwerfen können, daß wir es gleich der Natur, wenigstens der Ähnlichkeit der Gesetze nach, selbst hervorbringen könnten; denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann. Organisation aber, als
310 innerer Zweck der Natur, übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst: und was äußere, für zweckmäßig gehaltene Natureinrichtungen betrifft (z. B. Winde, Regen u. dgl.), so betrachtet die Physik wohl den Mechanism derselben; aber ihre Beziehung auf Zwecke, sofern diese eine zur Ursache notwendig gehörige Bedingung sein soll, kann sie gar nicht darstellen, weil diese Notwendigkeit der Verknüpfung gänzlich die Verbindung unserer Begriffe, und nicht die Beschaffenheit der Dinge angeht.

---

311 Zweite Abteilung.

Dialektik der teleologischen Urteilskraft.

§ 69.

Was eine Antinomie der Urteilskraft sei.

Die *bestimmende* Urteilskraft hat für sich keine Prinzipien, welche *Begriffe von Objekten* gründen. Sie ist keine Autonomie, denn sie *subsumiert* nur unter gegebenen Gesetzen oder Begriffen, als Prinzipien. Eben darum ist sie auch keiner Gefahr ihrer eigenen Antinomie und keinem[a)] Widerstreit ihrer Prinzipien ausgesetzt. So war die transzen-

a) Kant: „einem"; korr. Erdmann.

dentale Urteilskraft, welche die Bedingungen, unter Kategorien zu subsumieren, enthielt, für sich nicht *nomothetisch*, sondern nannte nur die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, unter welchen einem gegebenen Begriffe, als Gesetze des Verstandes, Realität (Anwendung) gegeben werden kann; worüber sie niemals mit sich selbst in Uneinigkeit (wenigstens den Prinzipien nach) geraten konnte.

Allein die *reflektierende* Urteilskraft soll unter ein 312
Gesetz subsumieren, welches noch nicht gegeben und also in der Tat nur ein Prinzip der Reflexion über Gegenstände ist, für die es uns objektiv gänzlich an einem Gesetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Objekt, der zum Prinzip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnisvermögen ohne Prinzipien verstattet werden darf, so wird die reflektierende Urteilskraft in solchen Fällen ihr selbst zum Prinzip dienen müssen; welches, weil es nicht objektiv ist und keinen für die Absicht hinreichenden Erkenntnisgrund des Objekts unterlegen kann, als bloß subjektives Prinzip zum zweckmäßigen Gebrauche der Erkenntnisvermögen, nämlich über eine Art Gegenstände zu reflektieren, dienen soll. Also hat in Beziehung auf solche Fälle die reflektierende Urteilskraft ihre Maximen, und zwar notwendige, zum Behuf der Erkenntnis der Naturgesetze in der Erfahrung, um vermittelst derselben zu Begriffen zu gelangen, sollten diese auch Vernunftbegriffe sein; wenn sie solcher durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empirischen Gesetzen bloß kennen zu lernen. — Zwischen diesen notwendigen Maximen der reflektierenden Urteilskraft kann nun ein Widerstreit, mithin eine Antinomie stattfinden; worauf sich eine Dialektik gründet, die, wenn jede von zwei einander widerstreitenden Maximen in der Natur der Erkenntnisvermögen ihren Grund
hat, eine natürliche Dialektik genannt werden kann und ein 313
unvermeidlicher Schein, den man in der Kritik entblößen und auflösen muß, damit er nicht betrüge.

§ 70.

Vorstellung dieser Antinomie.

Sofern die Vernunft es mit der Natur als Inbegriff der Gegenstände äußerer Sinne zu tun hat, kann sie sich auf Gesetze gründen, die der Verstand teils selbst a priori der Natur

vorschreibt, teils durch die in der Erfahrung vorkommenden empirischen Bestimmungen ins Unabsehliche erweitern kann. Zur Anwendung der ersteren Art von Gesetzen, nämlich der *allgemeinen* Gesetze[a]) der materiellen Natur überhaupt, braucht die Urteilskraft kein besonderes Prinzip der Reflexion; denn da ist sie bestimmend, weil ihr ein objektives Prinzip durch den Verstand gegeben ist. Aber was die besonderen Gesetze betrifft, die uns nur durch Erfahrung kund werden können, so kann unter ihnen eine so große Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit sein, daß die Urteilskraft sich selbst zum Prinzip dienen muß, um auch nur in den Erscheinungen der Natur nach einem Gesetze zu forschen und es auszuspähen, indem sie ein solches zum Leitfaden bedarf, wenn sie ein zusammenhängendes Erfahrungserkenntnis nach einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Natur, die Einheit derselben nach empirischen Gesetzen, auch nur hoffen soll. Bei
314 dieser zufälligen Einheit der besonderen Gesetze kann es sich nun zutragen: daß die Urteilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren eine ihr der bloße Verstand a priori an die Hand gibt, die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlaßt wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem besonderen Prinzip die Beurteilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen. Da trifft es sich dann, daß diese zweierlei Maximen nicht wohl nebeneinander bestehen zu können den Anschein haben, mithin sich eine Dialektik hervortut, welche die Urteilskraft in dem Prinzip ihrer Reflexion irre macht.

Die erste Maxime derselben ist der *Satz*: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.

Die zweite Maxime ist der *Gegensatz*: Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen).

Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in konstitutive der Möglichkeit der Objekte selbst verwandelte, so würden sie so lauten:

---

a) „Gesetze“ Zusatz der 3. Aufl.; 1. und 2. Aufl.: „den allgemeinen“

Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß 315
mechanischen Gesetzen nicht möglich.

In dieser letzteren Qualität, als objektive Prinzipien für die bestimmende Urteilskraft, würden sie einander widersprechen, mithin einer von beiden Sätzen notwendig falsch sein; aber das wäre alsdann zwar eine Antinomie, doch nicht der Urteilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft. Die Vernunft kann aber weder den einen noch den anderen dieser Grundsätze beweisen, weil wir von der[a]) Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Prinzip a priori haben können.

Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflektierenden Urteilskraft betrifft, so enthält sie in der Tat gar keinen Widerspruch. Denn wenn ich sage: ich muß alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen als Produkte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach bloß mechanischen Gesetzen *beurteilen*, so sage ich damit nicht: *sie sind danach allein* (ausschließungsweise von jeder anderen Art Kausalität) *möglich*; sondern das will nur anzeigen: *ich soll* jederzeit über dieselben *nach dem Prinzip* des bloßen Mechanisms der Natur *reflektieren*, und mithin diesem, soweit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann. Dieses hindert nun die zweite Maxime
bei gelegentlicher Veranlassung nicht, nämlich bei einigen 316
Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Prinzip zu spüren und über sie zu reflektieren, welches von der Erklärung nach dem Mechanism der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Prinzip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie, soweit man kann, zu verfolgen; auch wird dadurch nicht gesagt, daß nach dem Mechanism der Natur jene Formen nicht möglich wären. Nur wird behauptet, daß die *menschliche Vernunft* in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Spezifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Natur-

---

a) „der“ von mir hinzugefügt.

gesetzen wird auffinden können; wobei es als unausgemacht dahingestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhangen mögen; nur daß unsere Vernunft sie in einem solchen nicht zu vereinigen imstande ist und die Urteilskraft also als (aus einem subjektiven Grunde) reflektierende, nicht als (einem objektiven Prinzip der Möglichkeit der Dinge an sich zufolge) bestimmende Urteilskraft, genötigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Prinzip als das des Naturmechanisms zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

317 § 71.

Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie.

Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisierten Naturprodukte durch den bloßen Mechanism der Natur keineswegs beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze, die für uns zufällig sind, da sie nur empirisch erkannt werden, ihrem ersten inneren Grunde nach nicht einsehen und so das innere, durchgängig zureichende Prinzip der Möglichkeit einer Natur (welches im Übersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können. Ob also das produktive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir als nach der Idee von Zwecken geformt und verbunden beurteilen, nicht ebensogut als für das, wozu wir bloß ein Maschinenwesen der Natur zu bedürfen glauben, zulange; und ob in der Tat für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir sie notwendig beurteilen müssen) eine ganz andere Art von ursprünglicher Kausalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligibelen Substrat enthalten sein kann, nämlich ein architektonischer Verstand zum Grunde liege: darüber kann unsere in Ansehung des Begriffs der Kausalität, wenn er a priori spezifiziert werden soll, sehr enge eingeschränkte Vernunft schlechterdings keine Auskunft ge-
318 ben. — Aber daß respektiv auf unser Erkenntnisvermögen der bloße Mechanism der Natur für die Erzeugung organisierter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, ist ebenso unzweifelhaft gewiß. Für die reflektierende Urteilskraft ist also das ein ganz richtiger Grundsatz, daß für die so

offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine vom Mechanism unterschiedene Kausalität, nämlich einer nach Zwecken handelnden (verständigen) Weltursache gedacht werden müsse: so übereilt und unerweislich er auch für die bestimmende sein würde. In dem ersteren Falle ist er bloße Maxime der Urteilskraft, wobei der Begriff jener Kausalität eine bloße Idee ist, der man keineswegs Realität zuzugestehen unternimmt, sondern sie nur zum Leitfaden der Reflexion braucht, die dabei für alle mechanischen Erklärungsgründe immer offen bleibt und sich nicht aus der Sinnenwelt verliert; im zweiten Falle würde der Grundsatz ein objektives Prinzip sein, das die Vernunft vorschriebe, und dem die Urteilskraft sich bestimmend unterwerfen müßte, wobei sie aber über die Sinnenwelt hinaus sich ins Überschwengliche verliert und vielleicht irre geführt wird.

Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf: daß man einen Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft mit dem der bestimmenden, und die Autonomie der ersteren (die bloß subjektiv für unseren Vernunftgebrauch in Ansehung der be- 319
sonderen Erfahrungsgesetze gilt) mit der Heteronomie der anderen, welche sich nach den von dem Verstande gegebenen (allgemeinen oder besonderen) Gesetzen richten muß, verwechselt.

§ 72.

Von den mancherlei Systemen über die Zweckmäßigkeit der Natur.

Die Richtigkeit des Grundsatzes, daß über gewisse Dinge der Natur (organisierte Wesen) und ihre Möglichkeit nach dem Begriffe von Endursachen geurteilt werden müsse, selbst auch nur, wenn man, um ihre Beschaffenheit durch Beobachtung kennen zu lernen, einen Leitfaden verlangt, ohne sich bis zur Untersuchung über ihren ersten Ursprung zu versteigen, hat noch niemand bezweifelt. Die Frage kann also nur sein: ob dieser Grundsatz bloß subjektiv gültig, d. i. bloß Maxime unserer Urteilskraft, oder ein objektives Prinzip der Natur sei, nach welchem ihr, außer ihrem Mechanism (nach bloßen Bewegungsgesetzen), noch eine andere Art von Kausalität zu-

komme, nämlich die der Endursachen, unter denen jene (die[a])
bewegenden Kräfte) nur als Mittelursachen ständen.

Nun könnte man diese Frage oder Aufgabe für die Speku-
lation gänzlich unausgemacht und unaufgelöst lassen; weil, wenn
wir uns mit der letzteren innerhalb den Grenzen der bloßen
Naturerkenntnis begnügen, wir an jenen Maximen genug haben,
320 um die Natur, so weit als menschliche Kräfte reichen, zu stu-
dieren und ihren verborgensten Geheimnissen nachzuspüren.
Es ist also wohl eine gewisse Ahnung unserer Vernunft oder
ein von der Natur uns gleichsam gegebener Wink, daß wir
vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die
Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punkt in
der Reihe der Ursachen knüpfen könnten, wenn wir die Nach-
forschung der Natur (ob wir gleich darin noch nicht weit ge-
kommen sind) verließen oder wenigstens einige Zeit aussetzten
und vorher, worauf jener Fremdling in der Naturwissenschaft,
nämlich der Begriff der Naturzwecke, führe, zu erkunden ver-
suchten.

Hier müßte nun freilich jene unbestrittene Maxime in
die ein weites Feld zu Streitigkeiten eröffnende Aufgabe über-
gehen: ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine besondere
Art der Kausalität für dieselbe beweise; oder ob sie, an sich
und nach objektiven Prinzipien betrachtet, nicht vielmehr mit
dem Mechanism der Natur einerlei sei, oder auf einem und
demselben Grunde beruhe; nur daß wir, da dieser für unsere
Nachforschung in manchen Naturprodukten oft zu tief ver-
steckt ist, es mit einem subjektiven Prinzip, nämlich dem der
Kunst, d. i. der Kausalität nach Ideen versuchen, um sie der
Natur der Analogie nach unterzulegen; welche Nothilfe uns
auch in vielen Fällen gelingt, in einigen zwar zu mißlingen
scheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine besondere,
321 von der Kausalität nach bloß mechanischen Gesetzen der Na-
tur selbst unterschiedene Wirkungsart in die Naturwissen-
schaft einzuführen. Wir wollen, indem wir das Verfahren (die
Kausalität) der Natur wegen des Zweckähnlichen, welches wir
in ihren Produkten finden, Technik nennen, diese in die ab-
sichtliche *(technica intentionalis)* und in die unabsicht-
liche *(technica naturalis)* einteilen. Die erste soll bedeuten,
daß das produktive Vermögen der Natur nach Endursachen

a) Kant: „der“; korr. Erdmann.

für eine besondere Art von Kausalität gehalten werden müsse; die zweite, daß sie mit dem Mechanism der Natur im Grunde ganz einerlei sei, und das zufällige Zusammentreffen mit unseren Kunstbegriffen und ihren Regeln als bloß subjektive Bedingung, sie zu beurteilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde.

Wenn wir jetzt von den Systemen der Naturerklärung in Ansehung der Endursachen reden, so muß man wohl bemerken, daß sie insgesamt dogmatisch, d. i. über objektive Prinzipien der Möglichkeit der Dinge, es sei durch absichtlich oder lauter unabsichtlich wirkende Ursachen, untereinander streitig sind, nicht aber etwa über die subjektive Maxime, über die Ursache solcher zweckmäßigen Produkte bloß zu urteilen; in welchem letzteren Falle disparate Prinzipien
noch wohl vereinigt werden könnten, anstatt daß im ersteren 322
kontradiktorisch-entgegengesetzte einander aufheben und neben sich nicht bestehen können.

Die Systeme in Ansehung der Technik der Natur, d. i. ihrer produktiven Kraft nach der Regel der Zwecke, sind zwiefach: des Idealisms oder des Realisms der Naturzwecke. Der erstere ist die Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich; der zweite, daß einige derselben (in organisierten Wesen) absichtlich sei; woraus denn auch die als Hypothese gegründete Folge gezogen werden könnte, daß die Technik der Natur, auch was alle anderen Produkte derselben in Beziehung auf das Naturganze betrifft, absichtlich d. i. Zweck sei.

1. Der Idealism der Zweckmäßigkeit (ich verstehe hier immer die objektive) ist nun entweder der der Kasualität oder der Fatalität der Naturbestimmung in der zweckmäßigen Form ihrer Produkte. Das erstere Prinzip betrifft die Beziehung der Materie auf den physischen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgesetze; das zweite auf ihren und der ganzen Natur hyperphysischen Grund. Das System der Kasualität, welches dem Epikur oder Demokritus beigelegt wird, ist nach dem Buchstaben genommen so offenbar ungereimt, daß es uns nicht aufhalten darf; dagegen ist das System der Fatalität (wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist), welches
sich auf etwas Übersinnliches beruft, wohin also unsere Ein- 323
sicht nicht reicht, so leicht nicht zu widerlegen; darum, weil

sein Begriff von dem Urwesen gar nicht zu verstehen ist. Soviel ist aber klar, daß die Zweckverbindung in der Welt in demselben als unabsichtlich angenommen werden muß (weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, mithin keiner Absicht desselben, sondern aus der Notwendigkeit seiner Natur und der davon abstammenden Welteinheit abgeleitet wird), mithin der Fatalismus der Zweckmäßigkeit zugleich ein Idealism derselben ist.

2. Der Realism der Zweckmäßigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie (in ihr oder auch durch ein belebendes inneres Prinzip, eine Weltseele), und heißt der Hylozoism. Der zweite leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab, und ist der Theism.*)

324 § 73.

Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgibt.

Was wollen alle jene Systeme? Sie wollen unsere teleologischen Urteile über die Natur erklären und gehen damit so zu Werke, daß ein Teil die Wahrheit derselben leugnet, mithin sie für einen Idealism der Natur (als Kunst vorgestellt) erklärt; der andere Teil sie als wahr anerkennt, und die Möglichkeit einer Natur nach der Idee der Endursachen darzutun verspricht.

1. Die für den Idealism der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits zwar an dem Prinzip

---

*) Man sieht hieraus, daß in den meisten spekulativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatischen Behauptungen betrifft, die philosophischen Schulen gemeiniglich alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben. So hat man über die Zweckmäßigkeit der Natur bald entweder die leblose Materie oder einen leblosen Gott, bald eine lebende Materie oder auch einen lebendigen Gott zu diesem Behufe versucht. Für uns bleibt nichts übrig als, wenn es not tun sollte, von allen diesen objektiven Behauptungen abzugehen und unser Urteil bloß in Beziehung auf unsere Erkenntnisvermögen kritisch zu erwägen, um ihrem Prinzip eine, wo nicht dogmatische, doch zum sicheren Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer Maxime zu verschaffeu.

derselben eine Kausalität nach Bewegungsgesetzen zu (durch
welche die Naturdinge zweckmäßig existieren), aber sie leug-
nen an ihr die *Intentionalität*, d. i. daß sie absichtlich zu
dieser ihrer zweckmäßigen Hervorbringung bestimmt, oder
mit anderen Worten ein Zweck die Ursache sei. Dieses ist
die Erklärungsart *Epikurs*, nach welcher der Unterschied
einer Technik der Natur von der bloßen Mechanik gänzlich
abgeleugnet wird, und nicht allein für die Übereinstimmung
der erzeugten Produkte mit unseren Begriffen vom Zwecke, 325
mithin für die Technik, sondern selbst für die Bestimmung
der Ursachen dieser Erzeugung nach Bewegungsgesetzen, mit-
hin ihre Mechanik, der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde
angenommen, also nichts, auch nicht einmal der Schein in
unserem teleologischen Urteile erklärt, mithin der vorgebliche
Idealism in demselben keineswegs dargetan wird.

Anderseits will *Spinoza* uns aller Nachfrage nach dem
Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch über-
heben und dieser Idee alle Realität nehmen, daß er sie über-
haupt nicht für Produkte, sondern für einem Urwesen inhä-
rierende Akzidenzen gelten läßt, und diesem Wesen, als Sub-
strat jener Naturdinge, in Ansehung derselben nicht Kausa-
lität, sondern bloß Subsistenz beilegt, und (wegen der un-
bedingten Notwendigkeit desselben samt allen Naturdingen,
als ihm inhärierenden Akzidenzen) den Naturformen zwar die
Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäßigkeit erforderlich
ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne
die keine *Zweckeinheit* gedacht werden kann, entreißt und
mit ihr alles *Absichtliche*, so wie dem Urgrunde der Natur-
dinge allen Verstand, wegnimmt.

Der Spinozism leistet aber das nicht, was er will. Er
will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er
nicht leugnet) der Dinge der Natur angeben und nennt bloß
die Einheit des Subjekts, dem sie alle inhärieren. Aber wenn
man ihm auch diese Art zu existieren für die Weltwesen ein- 326
räumt, so ist doch jene ontologische Einheit darum noch nicht
sofort *Zweckeinheit* und macht diese keineswegs begreif-
lich. Die letztere ist nämlich eine ganz besondere Art der-
selben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltwesen) in
einem Subjekte (dem Urwesen) gar nicht folgt, sondern durch-
aus die Beziehung auf eine *Ursache*, die Verstand hat, bei
sich führt und selbst, wenn man alle diese Dinge in einem

einfachen Subjekte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darstellt; wofern man unter ihnen nicht erstlich innere Wirkungen der Substanz als einer Ursache, zweitens ebenderselben als Ursache durch ihren Verstand denkt. Ohne diese formalen Bedingungen ist alle Einheit bloße Naturnotwendigkeit und, wird sie gleichwohl Dingen beigelegt, die wir als außereinander vorstellen, blinde Notwendigkeit. Will man aber das, was die Schule die transzendentale Vollkommenheit der Dinge (in Beziehung auf ihr eigenes Wesen) nennt, nach welcher alle Dinge alles an sich haben, was erfordert wird, um so ein Ding und kein anderes zu sein, Zweckmäßigkeit der Natur nennen, so ist das ein kindisches Spielwerk mit Worten statt Begriffen. Denn wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müssen, also ein Ding sein und Zweck sein einerlei ist, so gibt es im Grunde nichts, was besonders als Zweck vorgestellt zu werden verdiente.

327 Man sieht hieraus wohl, daß Spinoza dadurch, daß er unsere Begriffe von dem Zweckmäßigen in der Natur auf das Bewußtsein unserer selbst in einem allbefassenden (doch zugleich einfachen) Wesen zurückführte, und jene Form bloß in der Einheit des[a]) letzteren suchte, nicht den Realism, sondern bloß den Idealism der Zweckmäßigkeit derselben zu behaupten die Absicht haben mußte, diese aber selbst doch nicht bewerkstelligen konnte, weil die bloße Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabsichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken kann.

2. Die, welche den Realism der Naturzwecke nicht bloß behaupten, sondern ihn auch zu erklären vermeinen, glauben eine besondere Art der Kausalität, nämlich absichtlich wirkender Ursachen, wenigstens ihrer Möglichkeit nach einsehen zu können; sonst könnten sie es nicht unternehmen, jene erklären zu wollen. Denn zur Befugnis selbst der gewagtesten Hypothese muß wenigstens die Möglichkeit dessen, was man als Grund annimmt, gewiß sein, und man muß dem Begriffe desselben seine objektive Realität sichern können.

Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, *inertia*, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht) läßtsich nicht

---

a) Kant: „der“; korr. Erdmann.

einmal denken; die einer belebten Materie und der gesamten
Natur als eines Tiers kann nur sofern (zum Behuf einer Hypo-
these der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur) dürftiger- 328
weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation der-
selben im Kleinen in der Erfahrung offenbart wird, keineswegs
aber a priori ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden. Es
muß also ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man
die Zweckmäßigkeit der Natur an organisierten Wesen aus
dem Leben der Materie ableiten will und dieses Leben wieder-
um nicht anders als in organisierten Wesen kennt, also ohne
dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit
derselben machen kann. Der Hylozoism leistet also das nicht,
was er verspricht.

Der Theism endlich kann[a] die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüssel zur Teleologie ebensowenig dogmatisch begründen; ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug hat, daß er durch einen Verstand, den er dem Urwesen beilegt, die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealism am besten entreißt und eine absichtliche Kausalität für die Erzeugung derselben einführt.

Denn da müßte allererst, für die bestimmende Urteils-
kraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der
Materie durch den bloßen Mechanism derselben bewiesen wer-
den, um berechtigt zu sein, den Grund derselben über die Natur
hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber nichts
weiter herausbringen, als daß nach der Beschaffenheit und
den Schranken unserer Erkenntnisvermögen (indem wir den
ersten inneren Grund selbst dieses Mechanisms nicht einsehen) 329
wir auf keinerlei Weise in der Materie ein Prinzip bestimmter
Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere
Beurteilungsart der Erzeugung ihrer Produkte als Naturzwecke
übrigbleibe, als die durch einen obersten Verstand als Welt-
ursache. Das ist aber nur ein Grund für die reflektierende,
nicht für die bestimmende Urteilskraft, und kann schlechter-
dings zu keiner objektiven Behauptung berechtigen.

---

a) Kant: „kann endlich"; korr. Vorländer.

§ 74.

Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks.

Wir verfahren mit einem Begriffe (wenn er gleich empirisch bedingt sein sollte) dogmatisch, wenn wir ihn als unter einem anderen Begriffe des Objekts, der ein Prinzip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten und ihn diesem gemäß bestimmen. Wir verfahren aber mit ihm bloß kritisch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen, mithin auf die subjektiven Bedingungen, ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen, über sein Objekt etwas zu entscheiden. Das dogmatische Verfahren mit einem Begriffe ist also dasjenige, welches für die bestimmende, das kritische das, welches bloß für die reflektierende Urteilskraft gesetzmäßig ist.

330 Nun ist der Begriff von einem Dinge als Naturzwecke ein Begriff, der die Natur unter eine Kausalität, die nur durch Vernunft denkbar ist, subsumiert, um nach diesem Prinzip über das, was vom Objekte in der Erfahrung gegeben ist, zu urteilen. Um ihn aber dogmatisch für die bestimmende Urteilskraft zu gebrauchen, müßten[a] wir der objektiven Realität dieses Begriffes zuvor versichert sein, weil wir sonst kein Naturding unter ihm subsumieren könnten. Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter, d. i. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglicher, aber doch von derselben nicht zu abstrahierender, sondern nur nach einem Vernunftprinzip in der Beurteilung des Gegenstandes möglicher Begriff. Er kann also als ein solches Prinzip seiner objektiven Realität nach (d. i. daß ihm gemäß ein Objekt möglich sei) gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden; und wir wissen nicht, ob er bloß ein vernünftelnder und objektiv leerer *(conceptus ratiocinans)*, oder ein Vernunftbegriff, ein Erkenntnis gründender, von der Vernunft bestätigter *(conceptus ratiocinatus)* sei. Also kann er nicht dogmatisch für die bestimmende Urteilskraft behandelt werden, d. i. es kann nicht allein nicht

---

a) Kant: „mußten“; korr. Kirchmann.

ausgemacht werden, ob Dinge der Natur, als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Kausalität von ganz besonderer Art (die nach Absichten) erfordern oder nicht; sondern es kann auch nicht einmal darnach[a]) gefragt werden, weil 331
der Begriff eines Naturzwecks seiner objektiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich ist (d. i. er ist nicht für die bestimmende Urteilskraft konstitutiv, sondern für die reflektierende bloß regulativ).

Daß er es aber nicht sei, ist daraus klar, weil er, als Begriff von einem *Naturprodukt*, Naturnotwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objekts (in Beziehung auf bloße Gesetze der Natur) an ebendemselben Dinge als Zweck in sich faßt; folglich, wenn hierin kein Widerspruch sein soll, einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur, und doch auch einen Grund der Möglichkeit dieser Natur selbst und ihrer Beziehung auf etwas, das nicht empirisch erkennbare Natur (übersinnlich), mithin für uns gar nicht erkennbar ist, enthalten muß, um nach einer anderen Art Kausalität als der des Naturmechanisms beurteilt zu werden, wenn man seine Möglichkeit ausmachen will. Da also der Begriff eines Dinges als Naturzwecks *für die bestimmende Urteilskraft* überschwenglich ist, wenn man das Objekt durch die Vernunft betrachtet (ob er zwar für die reflektierende Urteilskraft in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung immanent sein mag), mithin ihm für bestimmende Urteile die objektive Realität nicht verschafft werden kann: so ist hieraus begreiflich, wie alle Systeme, die man für die dogmatische Behandlung des Begriffs der Naturzwecke und 332
der Natur, als eines durch Endursachen zusammenhangenden Ganzen, nur immer entwerfen mag, weder objektiv bejahend noch objektiv verneinend irgend etwas entscheiden können; weil, wenn Dinge unter einem Begriff, der bloß problematisch ist, subsumiert werden, die synthetischen Prädikate desselben (z. B. hier: ob der Zweck der Natur, den wir uns zu der Erzeugung der Dinge denken, absichtlich oder unabsichtlich sei) ebensolche (problematische) Urteile, sie mögen nun bejahend oder verneinend sein, vom Objekt abgeben müssen, indem man nicht weiß, ob man über etwas oder nichts urteilt. Der Begriff einer Kausalität durch Zwecke (der Kunst) hat allerdings

a) „darnach“ fehlt in der 1. Aufl.

objektive Realität, der einer Kausalität nach dem Mechanism der Natur ebensowohl. Aber der Begriff einer Kausalität der Natur nach der Regel der Zwecke, noch mehr aber eines Wesens, dergleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann, nämlich eines solchen als Urgrundes der Natur, kann zwar ohne Widerspruch gedacht werden, aber zu dogmatischen Bestimmungen doch nicht taugen; weil ihm, da er nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann, auch zur Möglichkeit derselben nicht erforderlich ist, seine objektive Realität durch nichts gesichert werden kann. Geschähe dieses aber auch, wie kann ich Dinge, die für Produkte göttlicher Kunst bestimmt angegeben werden, noch unter Produkte der
333 Natur zählen, deren Unfähigkeit, dergleichen nach ihren Gesetzen hervorzubringen, eben die Berufung auf eine von ihr unterschiedene Ursache notwendig machte?

§ 75.

Der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft.

Es ist doch etwas ganz anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesamten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich, oder: ich kann *nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen* über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes produktiv ist. Im ersteren Falle will ich etwas über das Objekt ausmachen und bin verbunden, die objektive Realität eines angenommenen Begriffs darzutun; im zweiten bestimmt die Vernunft nur den Gebrauch meiner Erkenntnisvermögen angemessen ihrer Eigentümlichkeit und den wesentlichen Bedingungen ihres Umfanges sowohl als ihrer Schranken. Also ist das erste Prinzip ein *objektiver* Grundsatz für die be-
334 stimmende, das zweite ein subjektiver Grundsatz bloß für die reflektierende Urteilskraft, mithin eine Maxime derselben, die ihr die Vernunft auferlegt.

Wir haben nämlich unentbehrlich nötig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisierten Produkten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen; und dieser Begriff ist also schon für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings notwendige Maxime. Es ist offenbar, daß, da einmal ein solcher Leitfaden, die Natur zu studieren, aufgenommen und bewährt gefunden ist, wir die gedachte Maxime der Urteilskraft auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen müssen, weil sich nach derselben noch manche Gesetze derselben dürften auffinden lassen, die uns, nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanisms derselben, sonst verborgen bleiben würden. Aber in Ansehung des letzteren Gebrauchs ist jene Maxime der Urteilskraft zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisiert (in der oben angeführten engsten Bedeutung des Worts) nicht gegeben ist. Hingegen in Ansehung der Produkte derselben, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurteilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntnis ihrer inneren Beschaffenheit zu bekommen, ist jene Maxime der reflektierenden Urteilskraft wesentlich notwendig: weil selbst der Gedanke von ihnen als organi-
sierten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung[a]) mit Ab- 335
sicht damit zu verbinden, unmöglich ist.

Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Existenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zwecks als möglich vorstellen, mit dem Begriffe einer Zufälligkeit desselben (nach Naturgesetzen) unzertrennlich verbunden. Daher machen auch die Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige für den gemeinen Verstand ebensowohl als den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem außer der Welt existierenden, und zwar (um jener zweckmäßigen Form willen) verständigen Wesens; daß also die Teleologie keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen, als in einer Theologie findet.[b])

---

a) 1. Aufl.: „ohne die einer Erzeugung"

b) 1. Aufl.: „Wesens; und die Teleologie findet keine Vollendung ..., als in einer Theologie"

Was beweist nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie? Beweist sie etwa, daß ein solches verständiges Wesen da sei? Nein; nichts weiter, als daß wir nach Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, also in Verbindung der Erfahrung mit den obersten Prinzipien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als so, daß wir uns eine absichtlich-wirkende oberste Ursache derselben denken.[a]) Objektiv können wir also nicht den Satz dartun: es ist ein ver-
336 ständiges Urwesen; sondern nur subjektiv für den Gebrauch unserer Urteilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem anderen Prinzip als dem einer absichtlichen Kausalität einer höchsten Ursache gedacht werden können.

Wollten wir den obersten Satz dogmatisch, aus teleologischen Gründen dartun, so würden wir von Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde diesen Schlüssen der Satz zum Grunde gelegt werden müssen: die organisierten Wesen in der Welt sind nicht anders als durch eine absichtlich-wirkende Ursache möglich. Daß aber, weil wir diese Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Kausalverbindung verfolgen und diese nach ihrer Gesetzmäßigkeit erkennen können, wir auch berechtigt wären, eben dieses auch für jedes denkende und erkennende Wesen als notwendige, mithin dem Objekte, und nicht bloß unserem Subjekte anhangende Bedingung vorauszusetzen: das müßten wir hierbei unvermeidlich behaupten wollen. Aber mit einer solchen Behauptung kommen wir nicht durch. Denn da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten, sondern nur in der Reflexion über ihre Produkte diesen Begriff als einen Leitfaden der Urteilskraft hinzu denken, so sind sie uns nicht durch das Objekt gegeben. A priori ist es sogar für uns unmöglich, einen solchen Begriff seiner objektiven Realität nach als an-
337 nehmungsfähig zu rechtfertigen. Es bleibt also schlechterdings ein nur auf subjektiven Bedingungen, nämlich der unseren Erkenntnisvermögen angemessen reflektierenden Urteilskraft, beruhender Satz, der, wenn man ihn als objektiv dogmatisch geltend ausdrückte, heißen würde: es ist ein Gott, nun

a) 1. Aufl.: „denken können"

aber für uns Menschen[a]) nur die eingeschränkte Formel erlaubt: wir können uns die Zweckmäßigkeit, die selbst unserer Erkenntnis der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Produkt einer verständigen Ursache (eines Gottes[b])) vorstellen.

Wenn nun dieser auf einer unumgänglich notwendigen Maxime unserer Urteilskraft gegründete Satz allem sowohl spekulativen als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder *menschlichen* Absicht vollkommen genugtuend ist, so möchte ich wohl wissen, was uns dann darunter abgehe, daß wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nämlich aus reinen objektiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen), beweisen können. Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder
zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, 338
der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Prinzip derselben in der Spezifikation ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisierter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen (also im bloßen Mechanism derselben), gar nicht verborgen liegen *könne*, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurteilt; denn woher wollen wir das wissen? Wahrscheinlichkeiten fallen hier ganz[c]) weg, wo es auf Urteile der reinen Vernunft ankommt. — Also können wir über den Satz: ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objektiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend, urteilen; nur soviel ist sicher, daß, wenn wir doch

a) 1. Aufl.: „für uns als Menschen“
b) „(eines Gottes)“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.
c) Kant: „gar“; korr. Hartenstein.

wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsere eigene Natur vergönnt ist (nach den Bedingungen und Schranken unserer Vernunft), urteilen sollen, wir schlechterdings nichts anderes als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können; welches der Maxime
339 unserer reflektierenden Urteilskraft, folglich einem subjektiven, aber[a]) dem menschlichen Geschlecht unnachlaßlich anhängenden Grunde allein gemäß ist.

§ 76.

Anmerkung.

Diese Betrachtung, welche es gar sehr verdient, in der Transzendentalphilosophie umständlich ausgeführt zu werden, mag hier nur episodisch, zur Erläuterung (nicht zum Beweise des hier Vorgetragenen) eintreten.

Die Vernunft ist ein Vermögen der Prinzipien und geht in ihrer äußersten Forderung auf das Unbedingte; da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muß, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, welchen objektive Realität gegeben werden muß, kann die Vernunft gar nicht objektiv (synthetisch) urteilen, und enthält als theoretische Vernunft für sich schlechterdings keine konstitutiven, sondern bloß regulative Prinzipien. Man wird bald inne, daß, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwenglich wird, und in zwar[b]) gegründeten Ideen (als regulativen Prinzipien), aber nicht objektiv gültigen Begriffen sich hervortut; der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objekte nötig sein würde, die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subjekt, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung, d. i. auf die Bedingung einschränke, daß nach der Natur unseres (menschlichen) Erkenntnisvermögens, oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können, nicht anders als so könne und müsse gedacht
340 werden: ohne doch zu behaupten, daß der Grund eines solchen Urteils im Objekte liegt.[c]) Wir wollen Beispiele anführen,

a) In der Ak.-Ausg. fehlt „aber" (anscheinend Versehen).
b) Kant: „zuvor"; korr. Rosenkranz.
c) 1. und 2. Aufl.: „liege"

die zwar zuviel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit[a]) haben, um sie hier sofort als erwiesene Sätze dem Leser aufzudringen, die ihm aber Stoff zum Nachdenken geben, und dem, was hier unser eigentümliches Geschäft ist, zur Erläuterung dienen können.

Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjekte und der Natur seiner Erkenntnisvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unseren Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe)[b]) bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die bloß subjektiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nämlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also: daß Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, daß also aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne,
gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum 341
zu beweisen, daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn daß dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objekten gelten, sofern unser Erkenntnisvermögen, als sinnlich-bedingt, sich auch mit Objekten der Sinne beschäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt: leuchtet aus der unablaßlichen[c]) Forderung der

a) „und auch Schwierigkeit" fehlt in der 1. Aufl.
b) „(außer diesem Begriffe)" Zusatz der 2. und 3. Aufl.
c) 1. Aufl.: „unnachlaßlichen"

Vernunft ein, irgendein Etwas (den Urgrund) als unbedingt notwendig existierend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existieren sich vorstellen solle. Denn wenn er es denkt (er mag es denken, wie er will), so ist es bloß als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen als in der Anschauung gegeben bewußt, so ist es wirklich, ohne sich hierbei irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher ist der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff. Er gilt aber doch für den Gebrauch unserer Erkenntnisvermögen nach der eigentümlichen Beschaffenheit derselben, mithin nicht vom Objekte und hiermit für jedes erkennende Wesen, weil ich nicht bei jedem das Denken und die Anschauung, als zwei verschiedene Bedingungen der Ausübung seiner[a] Erkenntnisvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge, voraussetzen kann. Für einen Verstand, bei dem dieser Unterschied nicht einträte, würde es heißen: alle Objekte, die ich erkenne, sind (existieren); und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existierten, d. i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existieren, also auch die davon zu unterscheidende Notwendigkeit, würde
342 in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können. Was unserem Verstande aber so beschwerlich fällt, der Vernunft hier mit seinen Begriffen es gleich zu tun, ist bloß, daß für ihn, als menschlichen Verstand, dasjenige überschwenglich (d. i. den subjektiven Bedingungen seiner Erkenntnis nach[b]) unmöglich)ist, was doch die Vernunft als zum Objekt gehörig zum Prinzip macht. — Hierbei gilt nun immer die Maxime, daß wir alle Objekte, wo ihr Erkenntnis das Vermögen des Verstandes übersteigt, nach den subjektiven, unserer (d. i. der menschlichen) Natur notwendig anhängenden Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken; und wenn die auf diese Art gefällten Urteile (wie es auch in Ansehung der überschwenglichen Begriffe nicht anders sein kann) nicht konstitutive Prinzipien, die das Objekt, wie es beschaffen ist,

a) Kant: „ihrer"; korr. Windelband.
b) „nach" hinzugefügt von Erdmann.

bestimmen, sein können, so werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und sichere, der menschlichen Absicht angemessene Prinzipien bleiben.

So wie die Vernunft in theoretischer Betrachtung der Natur die Idee einer unbedingten Notwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muß, so setzt sie auch in praktischer ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Kausalität, d. i. Freiheit voraus, indem sie sich ihres moralischen Gebots bewußt ist. Weil nun aber hier die objektive Notwendigkeit der Handlung, als Pflicht, derjenigen, die sie als Begebenheit haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freiheit (d. i. in[a]) der Vernunftkausalität) läge, entgegengesetzt, und die moralisch-schlechthin-notwendige Handlung physisch als ganz zufällig angesehen wird (d. i. daß das, was notwendig geschehen sollte, doch öfter nicht geschieht), so ist klar, daß es nur von der subjektiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens herrührt, daß die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemäßen Handlungen als Pflichten) 343
vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Notwendigkeit nicht durch ein Sein (Geschehen), sondern Sein-Sollen ausdrückt; welches nicht stattfinden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als subjektive Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur) ihrer Kausalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibelen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Tun, zwischen einem praktischen Gesetze von dem, was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein würde. Ob nun aber gleich eine intelligibele Welt, in welcher alles darum wirklich sein würde, bloß nur weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und selbst die Freiheit, als formale Bedingung derselben, für uns ein überschwenglicher Begriff ist, der zu keinem konstitutiven Prinzip, ein Objekt und dessen objektive Realität zu bestimmen, tauglich ist, so dient die letztere doch, nach der Beschaffenheit unserer (zum Teil sinnlichen) Natur und Vermögens, für uns und alle vernünftigen mit der Sinnenwelt in Verbindung stehende Wesen, soweit wir sie uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vorstellen können, zu einem allgemeinen regulativen Prin-

a) „in" Zusatz der 3. Aufl.

zip, welches die Beschaffenheit der Freiheit, als Form der Kausalität, nicht objektiv bestimmt, sondern, und zwar nicht mit[a]) minderer Gültigkeit, als ob dieses geschähe, die Regel der Handlungen nach jener Idee für jedermann zu Geboten[b]) macht.

Ebenso kann man auch, was unseren vorliegenden[c]) Fall betrifft, einräumen: wir würden zwischen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art,
344 daß er vom Allgemeinen zum Besonderen gehen muß, und die Urteilskraft also in Ansehung des Besonderen keine Zweckmäßigkeit erkennen, mithin keine bestimmenden Urteile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, worunter sie jenes subsumieren könne. Da nun aber das Besondere, als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit erfordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt), und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objekte unmöglich ist: so wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff sein, also ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere menschliche Urteilskraft ebenso notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre.

§ 77.

Von der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird.

Wir haben in der Anmerkung Eigentümlichkeiten unseres (selbst des oberen) Erkenntnisvermögens, welche wir leichtlich als objektive Prädikate auf die Sachen selbst überzu-

---

a) 1. und 2. Aufl.: „mit nicht"
b) besser wohl: „zum Gebote" (Erdmann setzt: „die Regeln" usw.).
c) 1. und 2. Aufl.: „vorhabenden"

tragen verleitet werden, angeführt; aber sie betreffen Ideen, denen angemessen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben 345
werden kann, und die alsdann nur zu regulativen Prinzipien in Verfolgung der letzteren dienen konnten. Mit dem Begriffe eines Naturzwecks verhält es sich zwar ebenso, was die Ursache der Möglichkeit eines solchen Prädikats betrifft, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemäße Folge (das Produkt selbst) ist doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Kausalität der letzteren, als eines nach Zwecken handelnden Wesens, scheint die Idee eines Naturzwecks zu einem konstitutiven Prinzip desselben zu machen, und darin hat sie etwas von allen anderen Ideen Unterscheidendes.

Dieses Unterscheidende besteht aber darin, daß gedachte Idee nicht ein Vernunftprinzip für den Verstand, sondern für die Urteilskraft, mithin lediglich die Anwendung eines Verstandes überhaupt auf mögliche Gegenstände der Erfahrung ist; und zwar da, wo das Urteil nicht bestimmend, sondern bloß reflektierend sein kann, mithin der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäß gar nicht einmal *bestimmt* (geschweige völlig angemessen) *geurteilt*, sondern nur über ihn reflektiert werden kann.

Es betrifft also eine Eigentümlichkeit *unseres* (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urteilskraft, in der Reflexion derselben über Dinge der Natur. Wenn das aber ist, so muß hier die Idee von einem anderen möglichen Verstande
als dem menschlichen zum Grunde liegen (so wie wir in der 346
Kritik der reinen Vernunft eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich die[a]), für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte), damit man sagen könne: gewisse Naturprodukte *müssen*, nach der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, *von uns* ihrer Möglichkeit nach absichtlich und als Zwecke erzeugt *betrachtet werden*, ohne doch darum zu verlangen, daß es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, daß nicht ein anderer (höherer) Verstand als der menschliche, auch im Mechanism der Natur, d. i. einer Kausalverbindung, zu der nicht ausschließungsweise ein Ver-

---

a) Kant „der"; korr. Hartenstein.

stand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Produkte der Natur antreffen könne.

Es kommt hier also auf das Verhalten unseres Verstandes zur Urteilskraft an, daß wir nämlich darin eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit des unsrigen aufsuchen, um diese[a]) als Eigentümlichkeit unseres Verstandes zum Unterschiede von anderen möglichen anzumerken.

Diese Zufälligkeit findet sich ganz natürlich in dem Besonderen, welches die Urteilskraft unter das Allgemeine der Verstandesbegriffe bringen soll; denn durch das Allgemeine unseres (menschlichen) Verstandes ist das Besondere
347 nicht bestimmt; und es ist zufällig, auf wie vielerlei Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmale übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können. Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein diskursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muß, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und das unter seine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zum Erkenntnis doch auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde: so kann man sich auch einen intuitiven Verstand (negativ, nämlich bloß als nicht diskursiven)[b]) denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach besonderen Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen; ein Geschäft, das der unsrige nur durch Übereinstimmung der Naturmerkmale zu unserem Vermögen der Begriffe, welche sehr zufällig ist, zustande bringen kann, dessen[c]) ein anschauender Verstand aber nicht bedarf.

348 Unser Verstand hat also das Eigene für die Urteilskraft, daß im Erkenntnis durch denselben durch das Allgemeine

a) 2. und 3. Aufl.: „die“

b) „(negativ, nämlich bloß als nicht diskursiven)“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.

c) „dessen“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.

das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann; gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumiert werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urteilskraft ohne bestimmtes Prinzip sein muß.

Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urteilskraft (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorstellen) wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen anderen Verstand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beigelegten Zweck, wir jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urteilskraft, die für unseren Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als *notwendig* vorstellen können.

Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, daß er in seinem Erkenntnisse z. B. der Ursache eines Produkts, vom *Analytisch-Allgemeinen* (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letzteren nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urteilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegen- 349
stand ein Naturprodukt ist) unter den Begriff erwarten muß. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom *Synthetisch-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die *Zufälligkeit* der Verbindung der Teile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Teilen als allgemein gedachten Gründen zu verschiedenen darunter zu subsumierenden möglichen Formen als Folgen fortgehen muß. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen. Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Teilen, wie es unserem diskursiven Verstande gemäß ist, sondern, nach Maßgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglich-

keit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen: so kann dieses nach eben derselben Eigentümlichkeit unseres Verstandes nicht so geschehen, daß das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile (welches in der diskursiven Erkenntnisart Widerspruch sein würde), sondern nur, daß die **Vorstellung**
350 eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (**Produkt**) sein würde, dessen **Vorstellung** als die **Ursache** seiner Möglichkeit angesehen wird, das Produkt aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloß die Vorstellung ihrer[a] Wirkung ist, ein Zweck heißt: so folgt daraus, daß es bloß eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes sei, wenn wir Produkte der Natur nach einer anderen Art der Kausalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen uns als möglich vorstellen, und daß dieses Prinzip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur die[b] unserem Verstande mögliche[b] Beurteilung derselben angehe. Wobei wir zugleich einsehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Produkte der Natur durch Kausalität nach Zwecken lange nicht zufrieden sind, weil wir nämlich in derselben die Naturerzeugung bloß unserem Vermögen, sie zu beurteilen, d. i. der reflektierenden Urteilskraft, und nicht den Dingen selbst zum Behuf der bestimmenden Urteilskraft angemessen zu beurteilen verlangen. Es ist hierbei auch gar nicht nötig zu beweisen, daß ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen
351 Verstandes *(intellectus ectypus)* und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines *intellectus archetypus)* geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie seiner Form nach als ein Produkt der Teile und ihrer Kräfte und Vermögen, sich von selbst zu verbinden (andere Materien, die diese einander zuführen, hinzugedacht) betrachten, so stellen wir uns

---

a) Kant: „seiner"; korr. Erdmann.
b) Kant: „der . . möglichen"; korr. Hartenstein.

eine mechanische Erzeugungsart desselben vor. Aber es kommt auf solche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, dessen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen voraussetzt, von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Teile abhängt, wie wir uns doch einen organisierten Körper vorstellen müssen. Hieraus folgt aber, wie eben gewiesen worden, nicht, daß die mechanische Erzeugung eines solchen Körpers unmöglich sei; denn das würde soviel sagen als: es sei eine solche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen für jeden Verstand unmöglich (d. i. widersprechend) sich vorzustellen, ohne daß die Idee derselben zugleich die erzeugende Ursache derselben sei, d. i. ohne absichtliche Hervorbringung. Gleichwohl würde dieses in der Tat folgen, wenn wir materielle Wesen als Dinge an sich selbst anzusehen berechtigt wären. Denn alsdann würde die Einheit, welche den Grund der Möglichkeit der Naturbildungen ausmacht, lediglich die Einheit des Raums sein, welcher aber kein 352
Realgrund der Erzeugungen, sondern nur die formale Bedingung derselben ist; obwohl er mit dem Realgrunde, welchen wir suchen, darin einige Ähnlichkeit hat, daß in ihm kein Teil ohne in Verhältnis auf das Ganze (dessen Vorstellung also der Möglichkeit der Teile zum Grunde liegt) bestimmt werden kann. Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen: so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Prinzipien beurteilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.

Hieraus läßt sich auch das, was man sonst zwar leicht vermuten, aber schwerlich mit Gewißheit behaupten und be-

353 weisen konnte, einsehen, daß zwar das Prinzip einer mechanischen Ableitung zweckmäßiger Naturprodukte neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keineswegs entbehrlich machen könnte: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurteilen müssen (einem organisierten Wesen), zwar alle bekannten und noch zu entdeckenden Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen und auch hoffen dürfen, damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nämlich der Kausalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines solchen Produkts überhoben sein, und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Denn wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes für die Urteilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studieren; wenn für äußere Gegenstände als Erscheinungen ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht
354 abgeschnitten ist: so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens notwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.

§ 78.

Von der Vereinigung des Prinzips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur.

Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanism der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbeizugehen, weil ohne diesen keine Einsicht in die[a]) Natur der Dinge erlangt wer-

---

a) Kant: „der"; korr. Erdmann.

den kann. Wenn man uns gleich einräumt, daß ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von jeher da sind, unmittelbar geschaffen oder die, welche sich in ihrem Lauf kontinuierlich nach ebendemselben Muster bilden, prädeterminiert habe: so ist doch dadurch unsere Erkenntnis der Natur nicht im mindesten gefördert, weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Prinzipien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen, und von demselben als von oben herab (a priori) die Natur nicht erklären können. Wollen wir aber von den Formen der Gegenstände der Erfahrung, also von unten hinauf (a posteriori), weil wir in diesen Zweckmäßigkeit anzutreffen glauben, 355
um diese zu erklären, uns auf eine nach Zwecken wirkende Ursache berufen: so würden wir ganz tautologisch erklären und die Vernunft mit Worten täuschen, ohne noch zu erwähnen, daß da, wo wir uns mit dieser Erklärungsart ins Überschwengliche verlieren, wohin uns die Naturerkenntnis[a]) nicht folgen kann, die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichste Bestimmung ist.

Von der anderen Seite ist es eine ebensowohl notwendige Maxime der Vernunft, das Prinzip der Zwecke an den Produkten der Natur nicht vorbeizugehen, weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Prinzip ist, den besonderen Gesetzen der Natur nachzuforschen; gesetzt auch, daß man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur selbst darnach zu erklären, indem man sie solange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit augenscheinlich darlegen[b]), noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muß, so ist es ebenso notwendig, für sie eine besondere Art der Kausalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, indem zu der Rezeptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache (die also nicht Materie sein kann) hinzu- 356

---

1. und 2. Aufl.: „Naturkenntnis"

) sc. die Produkte; Kant: „darlegt"; korr. Erdmann.

kommen muß, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann. Zwar muß die Vernunft, ehe sie diesen Schritt tut, behutsam verfahren, und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein produktives Vermögen derselben, welches Zweckmäßigkeit der Gestalt für unsere bloße Apprehension an sich zeigt (wie bei regulären Körpern), für teleologisch zu erklären suchen, sondern immer solange für bloß mechanisch-möglich ansehen; allein darüber das teleologische Prinzip gar[a]) ausschließen und, wo die Zweckmäßigkeit für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen durch ihre Ursachen sich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Kausalität zeigt, doch immer den bloßen Mechanism befolgen wollen, muß die Vernunft ebenso phantastisch und unter Hirngespinsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine bloß teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanism nimmt, sie schwärmerisch machte.

An einem und ebendemselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Prinzipien, als Grundsätze der Erklärung (Deduktion) eines von dem anderen, verknüpfen, d. i. als dogmatische und konstitutive Prinzipien der Natureinsicht für die bestimmende Urteilskraft vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sei als Produkt des bloßen Mecha-
357 nismus der Materie (der neuen Bildung, die sie für sich selbst bewerkstelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulnis in Freiheit gesetzt werden) anzusehen, so kann ich nun nicht von ebenderselben Materie als einer Kausalität, nach Zwecken zu handeln, ebendasselbe Produkt ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Produkt als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als konstitutives Prinzip zur[b]) Beurteilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen und so beide Prinzipien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schließt die andere aus; gesetzt auch, daß objektiv beide Gründe der Möglichkeit eines solchen Produkts auf einem einzigen beruhten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nähmen. Das Prinzip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur nach denselben

a) Erdmann: „ganz“
b) Hartenstein: „der“

möglich machen soll, muß in das[a]), was außerhalb beider (mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. ins[a]) Übersinnliche gesetzt, und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem nichts als den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurteilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädikat näher bestimmen können: so folgt, daß die Vereinigung beider Prinzipien nicht auf einem Grunde der *Erklärung* (Explikation) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Gesetzen für die *bestimmende*, sondern nur auf einem Grunde der *Erörterung* (Ex- 358
position) derselben für die *reflektierende* Urteilskraft beruhen könne. — Denn erklären heißt von einem Prinzip ableiten, welches man also deutlich muß erkennen und angeben können. Nun müssen zwar das Prinzip des Mechanisms der Natur und das der Kausalität derselben nach Zwecken[b]) an einem und ebendemselben Naturprodukte in einem einzigen oberen Prinzip zusammenhangen und daraus gemeinschaftlich abfließen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht nebeneinander bestehen könnten. Wenn aber dieses objektiv-gemeinschaftliche und also auch die Gemeinschaft der davon abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende Prinzip von der Art ist, daß es zwar angezeigt, nie aber bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann: so läßt sich aus einem solchen Prinzip keine Erklärung, d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Prinzipien möglichen Naturprodukts ziehen. Nun ist aber das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung anderseits das *Übersinnliche*, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen. Wie also nach demselben, als Prinzip, die Natur (nach ihren besonderen Gesetzen) für uns ein System ausmacht[c]), welches sowohl nach dem Prinzip der Erzeugung von physischen als dem der Endur- 359

a) 1. und 2. Aufl.: „dem . . . im“
b) „nach Zwecken“ hinzugefügt von Erdmann; vgl. 357[4] u. 360[1]. Schopenhauer und Rosenkranz wollten hinzufügen: „durch Technik“.
c) 1. Aufl. und Windelband: „ausmache“.

sachen als möglich erkannt werden könne: läßt sich keineswegs erklären, sondern nur, wenn es sich zuträgt, daß Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Prinzip des Mechanisms (welches jederzeit an ein Naturwesen Anspruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologische Grundsätze zu stützen, von uns nicht können gedacht werden, voraussetzen, daß man nur getrost beiden gemäß den Naturgesetzen nachforschen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Produkts aus einem oder dem anderen Prinzip unserem Verstande erkennbar ist), ohne sich an dem scheinbaren Widerstreit zu stoßen, der sich zwischen den Prinzipien der Beurteilung desselben hervortut, weil wenigstens die Möglichkeit, daß beide auch objektiv in einem Prinzip vereinbar sein möchten (da sie Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen), gesichert ist.

Ob also gleich sowohl der Mechanism als der teleologische (absichtliche) Technizism der Natur, in Ansehung ebendesselben Produkts und seiner Möglichkeit, unter einem gemeinschaftlichen oberen Prinzip der Natur nach besonderen Gesetzen stehen mögen: so können wir doch, da dieses Prinzip *transzendent* ist, nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes beide Prinzipien *in der Erklärung* ebenderselben Naturerzeugung alsdann nicht vereinigen, wenn selbst die innere Möglichkeit dieses Produkts nur durch eine Kausalität
360 nach Zwecken *verständlich* ist (wie organisierte Materien von der Art sind). Es bleibt also bei dem obigen Grundsatze der Teleologie: daß, nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, für die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur keine andere als eine[a]) absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden, und der bloße Mechanism der Natur zur Erklärung dieser ihrer Produkte gar nicht hinlänglich sein könne, ohne doch dadurch in Ansehung der Möglichkeit solcher Dinge selbst durch diesen Grundsatz entscheiden zu wollen.

Da nämlich dieser nur eine Maxime der reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft ist[b]), daher nur subjektiv für uns, nicht objektiv für die Möglichkeit dieser Art Dinge selbst gilt (wo beiderlei Erzeugungsarten wohl in einem und

---

a) „eine“ Zusatz Erdmanns.
b) „ist“ Zusatz Erdmanns.

demselben Grunde zusammenhangen könnten); da ferner ohne allen zu der teleologisch gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanism der Natur dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturprodukt beurteilt werden könnte: so führt obige Maxime zugleich die Notwendigkeit einer Vereinigung beider Prinzipien in der Beurteilung der Dinge als Naturzwecke bei sich, aber nicht, um eine ganz oder in gewissen Stücken an die Stelle der anderen zu setzen. Denn an die Stelle dessen, was (von uns wenigstens) nur als nach Absicht möglich gedacht wird,
läßt sich kein Mechanism, und an die Stelle dessen, was nach 361
diesem als notwendig erkannt wird, läßt sich keine Zufälligkeit, die eines Zwecks zum Bestimmungsgrunde bedürfe, annehmen, sondern nur die eine (der Mechanism) der anderen (dem absichtlichen Technizism) unterordnen, welches nach dem transzendentalen Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur ganz wohl geschehen darf.

Denn wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muß man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz *für sich* nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Daher läßt sich selbst in organischen Produkten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derselben veranlaßt, das Absichtliche in der Verbindung der Naturursachen nach besonderen Gesetzen nun auch (wenigstens durch erlaubte Hypothese) zum *allgemeinen Prinzip* der reflektierenden Urteilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine große und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Prinzipien der Beurteilung derselben zu verwechseln und eines an die Stelle des anderen zu setzen; weil in einer teleologischen Beurteilung die Materie, selbst wenn die Form, welche sie annimmt, nur als nach Absicht möglich beurteilt wird, doch ihrer Natur nach mechanischen Gesetzen gemäß jenem vorgestellten Zwecke auch
zum Mittel untergeordnet sein kann: wiewohl, da der Grund 362
dieser Vereinbarkeit in demjenigen liegt[a]), was weder das eine noch das andere (weder Mechanism noch Zweckverbin-

a) „liegt“ fehlt in der 1. Aufl.

dung), sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist, von dem wir nichts erkennen, für unsere (die menschliche) Vernunft beide Vorstellungsarten der Möglichkeit solcher Objekte nicht zusammenzuschmelzen sind, sondern wir sie nicht anders als nach der Verknüpfung der Endursachen auf einem obersten Verstande gegründet beurteilen können, wodurch also der teleologischen Erklärungsart nichts benommen wird.

Weil nun aber ganz unbestimmt und für unsere Vernunft auch auf immer unbestimmbar ist, wieviel der Mechanism der Natur als Mittel zu jeder Endabsicht in derselben tue, und, wegen des oben erwähnten intelligibelen Prinzips der Möglichkeit einer Natur überhaupt, gar angenommen werden kann, daß sie durchgängig nach beiderlei allgemein zusammenstimmenden Gesetzen (den physischen und den der Endursachen) möglich sei, wiewohl wir die Art, wie dieses zugehe, gar nicht einsehen können: so wissen wir auch nicht, wie weit die für uns mögliche mechanische Erklärungsart gehe, sondern nur soviel gewiß: daß, so weit wir nur immer darin kommen mögen, sie doch allemal für Dinge, die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend sein[a]), und wir also, nach der Beschaf-
363 fenheit unseres Verstandes, jene Gründe insgesamt einem teleologischen Prinzip unterordnen müssen.

Hierauf gründet sich nun die Befugnis und wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Prinzip des Mechanisms für unseren theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserem Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht, dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäß, jene mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Kausalität nach Zwecken unterordnen müssen.

---

b) Erdmann: „sei", Rosenkranz: „seien"

Anhang.[a]) 364

Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft.

§ 79.

Ob die Teleologie als zur Naturlehre gehörend abgehandelt werden müsse.

Eine jede Wissenschaft muß in der Enzyklopädie aller Wissenschaften ihre bestimmte Stelle haben. Ist es eine philosophische Wissenschaft, so muß ihr ihre Stelle in dem theoretischen oder praktischen Teil derselben, und, hat sie ihren Platz im ersteren, entweder in der Naturlehre, sofern sie das, was Gegenstand der Erfahrung sein kann, erwägt (folglich der Körperlehre, der Seelenlehre und allgemeinen Weltwissenschaft), oder in der Gotteslehre (von dem Urgrunde der Welt als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung) angewiesen werden.

Nun fragt sich: welche Stelle gebührt der Teleologie? Gehört sie zur (eigentlich sogenannten) Naturwissenschaft oder zur Theologie? Eins von beiden muß sein; denn zum Übergange aus einer in die andere kann gar keine Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Artikulation oder Organisation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet.

Daß sie in die Theologie als ein Teil derselben nicht ge- 365
höre, obgleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar. Denn sie hat Naturerzeugungen und die Ursache derselben zu ihrem Gegenstande; und ob sie gleich auf die letztere, als einen außer und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber) hinausweiset, so tut sie dieses doch nicht für die bestimmende, sondern (nur um die Beurteilung der Dinge in der Welt durch eine solche Idee dem menschlichen Verstande angemessen als regulatives Prinzip zu leiten) bloß für die reflektierende Urteilskraft in der Naturbetrachtung.

---

a) In der ersten Aufl. fehlt die Bezeichnung dieses Abschnitts als „Anhang“.

Ebensowenig scheint sie aber auch in die Naturwissen-
schaft zu gehören, welche bestimmender und nicht bloß re-
flektierender Prinzipien bedarf, um von Naturwirkungen ob-
jektive Gründe anzugeben. In der Tat ist auch für die Theorie
der Natur oder die mechanische Erklärung der Phänomene
derselben durch ihre wirkenden Ursachen dadurch nichts ge-
wonnen, daß man sie nach dem Verhältnisse der Zwecke zu-
einander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur
an ihren Produkten, sofern sie ein System nach teleologischen
Begriffen ausmachen, ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung
gehörig, welche nach einem besonderen Leitfaden abgefaßt
ist: wo die Vernunft zwar ein herrliches, unterrichtendes und
praktisch in mancherlei Absicht zweckmäßiges Geschäft ver-
366 richtet, aber über das Entstehen und die innere Möglichkeit
dieser Formen gar keinen Aufschluß gibt, worum es doch der
theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu tun ist.

Die Teleologie als Wissenschaft gehört also zu gar keiner Doktrin, sondern nur zur Kritik, und zwar eines besonderen Erkenntnisvermögens, nämlich der Urteilskraft. Aber sofern sie Prinzipien a priori enthält, kann und muß sie die Methode, wie über die Natur nach dem Prinzip der Endursachen geurteilt werden müsse, angeben; und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft, und auch auf das Verhältnis, welches diese in der Metaphysik zur Theologie als Propädeutik derselben haben kann.

§ 80.

Von der notwendigen Unterordnung des Prinzips des Mechanisms unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks.

Die *Befugnis*, auf eine bloß mechanische Erklärungs-
art aller Naturprodukte *auszugehen*, ist an sich ganz un-
beschränkt; aber das *Vermögen*, damit allein *auszulangen*,
ist nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, sofern er es
mit Dingen als Naturzwecken zu tun hat, nicht allein sehr be-
367 schränkt, sondern auch deutlich begrenzt; nämlich so, daß
nach einem Prinzip der Urteilskraft durch das erstere Ver-
fahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausge-

richtet werden könne, mithin die Beurteilung solcher Produkte
jederzeit von uns zugleich einem teleologischen Prinzip unter-
geordnet werden müsse.

Es ist daher vernünftig, ja verdienstlich, dem Natur-
mechanism zum Behuf einer Erklärung der Naturprodukte
so weit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen
kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es *an
sich* unmöglich sei, auf seinem Wege mit der Zweckmäßigkeit
der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es *für
uns* als Menschen unmöglich ist; indem dazu eine andere als
sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntnis des in-
telligibelen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mecha-
nism der Erscheinungen nach besonderen Gesetzen Grund an-
gegeben werden könne, erforderlich sein würde, welches alles
unser Vermögen gänzlich übersteigt.

Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust
arbeite, so muß er in Beurteilung der Dinge, deren Begriff als
Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisierter Wesen),
immer irgendeine ursprüngliche Organisation zum Grunde le-
gen, welche jenen Mechanism selbst benutzt, um andere organi-
sierte Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Ge- 368
stalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm ge-
mäß erfolgen) zu entwickeln.

Es ist rühmlich, vermittelst einer komparativen Anatomie
die große Schöpfung organisierter Naturen durchzugehen, um
zu sehen, ob sich daran nicht etwas einem System Ähnliches,
und zwar dem Erzeugungsprinzip nach, vorfinde; ohne daß wir
nötig haben, beim bloßen Beurteilungsprinzip (welches für
die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschluß gibt) stehen zu
bleiben und mutlos allen Anspruch auf *Natureinsicht* in
diesem Felde aufzugeben. Die Übereinkunft so vieler Tier-
gattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht
allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung
der übrigen Teile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewun-
derungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung
einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser
und Auswickelung jener Teile eine so große Mannigfaltig-
keit von Spezies hat hervorbringen können, läßt einen ob-
gleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüt fallen,
daß hier wohl etwas mit dem Prinzip des Mechanisms der
Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft

geben kann, auszurichten sein möchte. Diese Analogie der
Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemein-
schaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu sein scheinen, verstärkt
die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in
369 der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch
die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur anderen,
von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am
meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis
zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und
endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur,
zur rohen Materie; aus welcher und ihren Kräften, nach me-
chanischen Gesetzen (gleich denen, wonach sie in Kristall-
erzeugungen wirkt), die ganze Technik der Natur, die uns in
organisierten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu
ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen
scheint.

Hier steht es nun dem *Archäologen* der Natur frei,
aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen,
nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanism der-
selben, jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte
man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zu-
sammenhangende Verwandtschaft einen Grund haben soll) ent-
springen zu lassen. Er kann den Mutterschoß der Erde, die
eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam
als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweck-
mäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener
ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander
sich ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst,
erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, ferner-
370 hin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte, und die Man-
nigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener
fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. — Allein er muß
gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf
alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation bei-
legen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier-
und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken
ist.*) Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter

*) Eine Hypothese von solcher Art kann man ein gewagtes Abenteuer der Vernunft nennen; und es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern, sein, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Denn ungereimt ist es eben

aufgeschoben und kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung 371
jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.

Selbst was die Veränderung betrifft, welcher gewisse Individuen der organisierten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, daß ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so[a]) kann sie[a]) nicht füglich anders denn[b]) als gelegentliche Entwickelung einer in der Spezies ursprünglich vorhandenen zweckmäßigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art beurteilt werden: weil das Zeugen seinesgleichen, bei der durchgängigen inneren Zweckmäßigkeit eines organisierten Wesens, mit der Bedingung, nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist. Denn wenn man von diesem Prinzip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Spezies anzutreffenden Form ebenso zufälligen, zwecklosen Ursprungs sein mögen; und das Prinzip der Teleologie, in einem organisierten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung desselben erhält, als unzweckmäßig zu beurteilen, müßte dadurch in der Anwendung sehr unzuverlässig werden und lediglich für den Urstamm (den wir aber nicht mehr kennen) gültig sein.

---

nicht wie die *generatio aequivoca*, worunter man die Erzeugung eines organisierten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie versteht. Sie wäre immer noch *generatio univoca* in der allgemeinsten Bedeutung des Worts, sofern nur etwas Organisches aus einem anderen Organischen, obzwar unter dieser Art Wesen spezifisch von ihm unterschiedenen, erzeugt würde; z. B. wenn gewisse Wassertiere sich nach und nach zu Sumpftieren, und aus diesen nach einigen Zeugungen zu Landtieren ausbildeten. A priori, im Urteile der bloßen Vernunft, widerstreitet sich das nicht. Allein die Erfahrung zeigt davon kein Beispiel; nach der vielmehr alle Zeugung, die wir kennen, *generatio homonyma* ist, nicht bloß *univoca*[c]) im Gegensatz mit der Zeugung aus unorganisiertem Stoffe, sondern auch ein in der Organisation selbst mit dem Erzeugenden gleichartiges Produkt hervorbringt, und die *generatio heteronyma*, soweit unsere Erfahrungskenntnis der Natur reicht, nirgend angetroffen wird.

---

a) „so . . . sie“ fehlt in der ersten Aufl.
b) „denn“ von mir hinzugefügt.
c) Erdmann fügt hinter *univoca* ein „ist“ hinzu.

372 *Hume* macht wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Prinzip der Beurteilung, d. i. einen architektonischen Verstand anzunehmen nötig finden, die Einwendung: daß man mit eben dem Rechte fragen könnte, wie denn ein solcher Verstand möglich sei, d. i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenschaften, welche die Möglichkeit eines Verstandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, sich so zweckmäßig in einem Wesen haben zusammenfinden können. Allein dieser Einwurf ist nichtig. Denn die ganze Schwierigkeit, welche die Frage wegen der ersten Erzeugung eines in sich selbst Zwecke enthaltenden und durch sie allein begreiflichen Dinges umgibt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen *außer einander* in diesem Produkte; da denn, wenn dieser Grund in dem Verstande einer hervorbringenden Ursache als einfacher Substanz gesetzt wird, jene Frage, sofern sie teleologisch ist, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Ursache bloß in der Materie, als einem Aggregat vieler Substanzen außer[a] einander, gesucht wird, die Einheit des Prinzips für die innerlich zweckmäßige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die *Autokratie* der Materie in Erzeugungen, welche von unserem Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ist ein Wort ohne Bedeutung.

Daher kommt es, daß diejenigen, welche für die objektiv-zweckmäßigen Formen der Materie einen obersten Grund der
373 Möglichkeit derselben suchen, ohne ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefassenden Substanz (Pantheism) oder (welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist) zu einem Inbegriffe vieler einer einigen *einfachen Substanz* inhärierenden Bestimmungen (Spinozism) machen, bloß um jene Bedingung aller Zweckmäßigkeit, die *Einheit* des Grundes, herauszubekommen; wobei sie zwar *einer* Bedingung der Aufgabe, nämlich der Einheit in der Zweckverbindung[b], vermittelst des bloß ontologischen Begriffs einer einfachen Substanz, ein Genüge tun, aber für die *andere* Bedingung, nämlich das Verhältnis derselben zu ihrer Folge als *Zweck*, wodurch jener ontologische Grund für die Frage näher bestimmt werden soll,

---

a) Kant: „aus"; korr. Hartenstein.
b) 1. und 2. Aufl.: „Zweckbeziehung"

nichts anführen, mithin die ganze Frage keinesweges beantworten. Auch bleibt sie schlechterdings unbeantwortlich (für unsere Vernunft), wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache Substanz und dieser ihre Eigenschaft zu der spezifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als die[a]) einer intelligenten[b]) Substanz, das Verhältnis aber derselben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit, die wir an allem finden[c]), was wir uns nur als Zweck möglich denken) nicht als das Verhältnis einer Kausalität uns vorstellen.

§ 81. 374

Von der Beigesellung des Mechanisms zum teleologischen Prinzip[d]) in der Erklärung eines Naturzweckes als Naturproduktes.

Gleichwie der Mechanism der Natur nach dem vorhergehenden Paragraphen allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisierten Wesens danach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muß: so langt ebensowenig der bloße teleologische Grund eines solchen Wesens hin, es zugleich als ein Produkt der Natur zu betrachten und zu beurteilen, wenn nicht der Mechanism des[e]) letzteren dem ersteren beigesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Kausalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als daß es das Wesen an sich sei, von wel-

a) „die" hinzugefügt von Erdmann.
b) 1. Aufl.: „intelligibelen"
c) „finden" Zusatz Windelbands.
d) „Prinzip" fehlt in der 1. Aufl.
e) 1. Aufl. und Akad.-Ausg.: „der".

chem wir bloß die Erscheinung kennen. Aber das Prinzip: Alles, was wir als zu dieser Natur *(phaenomenon)* gehörig
375 und als Produkt derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichtsdestoweniger in seiner Kraft, weil ohne diese Art von Kausalität organisierte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturprodukte sein würden.

Wenn nun das teleologische Prinzip der Erzeugung dieser Wesen angenommen wird (wie es denn nicht anders sein kann), so kann man entweder den Okkasionalism oder den Prästabilism der Ursache ihrer innerlich zweckmäßigen Form zum Grunde legen. Nach dem ersteren würde die oberste Weltursache, ihrer Idee gemäß, bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung geben; nach dem zweiten würde sie in die anfänglichen Produkte dieser ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht haben, vermittelst deren ein organisches Wesen seinesgleichen hervorbringt und die Spezies sich selbst beständig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerstörung arbeitende Natur kontinuierlich ersetzt wird. Wenn man den Okkasionalism der Hervorbringung organisierter Wesen annimmt, so geht alle Natur hierbei gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solchen Art Produkte zu urteilen; daher man voraussetzen kann, daß niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu tun ist.

376 Der Prästabilism kann nun wiederum auf zwiefache Art verfahren. Er betrachtet nämlich ein jedes von seinesgleichen gezeugte organische Wesen entweder als das Edukt oder als das Produkt des ersteren. Das System der Zeugungen als bloßer Edukte heißt das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; das der Zeugungen als Produkte wird das System der Epigenesis genannt. Dieses letztere kann auch System der generischen Präformation genannt werden, weil das produktive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zuteil wurden, also die spezifische Form *virtualiter* präformiert war. Diesem gemäß würde man die entgegenstehende Theorie der individuellen Präformation auch besser Involutionstheorie (oder die der Einschachtelung) nennen können.

Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu lassen, wollten[a]) es also doch nicht wagen, dieses nach der Hypothese des Okkasionalisms geschehen zu lassen, so daß die Begattung eine bloße Formalität wäre, unter der eine oberste verständige Weltursache beschlossen hätte, jedesmal eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derselben zu überlassen.
Sie erklärten sich für die Präformation; gleich als wenn es 377
nicht einerlei wäre, übernatürlicherweise im Anfange oder im Fortlaufe der Welt dergleichen Formen entstehen zu lassen, und nicht vielmehr eine große Menge übernatürlicher Anstalten durch gelegentliche Schöpfung erspart würde, welche erforderlich wären, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch bis zu seiner Entwickelung nicht von den zerstörenden Kräften der Natur litte und sich unverletzt erhielte, imgleichen eine unermeßlich größere Zahl solcher vorgebildeten Wesen, als jemals entwickelt werden sollten, und mit ihnen ebensoviel Schöpfungen dadurch unnötig und zwecklos gemacht würden. Allein sie wollten doch wenigstens etwas hierin der Natur überlassen, um nicht gar in völlige Hyperphysik zu geraten, die aller Naturerklärung entbehren kann. Sie hielten zwar noch fest an ihrer Hyperphysik, selbst da sie an Mißgeburten (die man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten kann) eine bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit fanden[b]), sollte sie auch nur darauf abgezielt sein, daß ein Anatomiker einmal daran, als einer zwecklosen Zweckmäßigkeit, Anstoß nehmen und niederschlagende Bewunderung fühlen sollte. Aber die Erzeugung der Bastarde konnten sie schlechterdings nicht in das System der Präformation hineinpassen, sondern mußten den Samen der männlichen Geschöpfe, dem sie übrigens nichts als die mechanische Eigenschaft, zum ersten Nahrungsmittel des Embryo 378
zu dienen, zugestanden hatten, doch noch obenein eine zweckmäßig bildende Kraft zugestehen; welche sie doch, in Ansehung des Produkts einer Erzeugung von zwei Geschöpfen derselben Gattung, keinem von beiden einräumen wollten.

---

a) 1. Aufl.: „wollen"
b) Kant: „finden"; korr. Erdmann.

Wenn man dagegen an dem Verteidiger der Epigenesis den großen Vorzug, den er in Ansehung der Erfahrungsgründe zum Beweise seiner Theorie vor dem ersteren hat, gleich nicht kennte: so würde die Vernunft doch schon zum voraus für seine Erklärungsart mit vorzüglicher Gunst eingenommen sein, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach der Kausalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht bloß als entwickelnd betrachtet, und so doch mit dem kleinstmöglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt (ohne aber über diesen ersten Anfang, an dem die Physik überhaupt scheitert, sie mag es mit einer Kette der Ursachen versuchen, mit welcher sie wolle, etwas zu bestimmen).

In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr, sowohl zum Beweise derselben als auch zur Gründung der echten Prinzipien ihrer Anwendung, zum Teil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben, geleistet als Herr Hofr. Blumenbach.[a]) Von organisierter
379 Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen an. Denn daß rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; läßt aber zugleich dem Naturmechanism unter diesem uns unerforschlichen Prinzip einer ursprünglichen Organisation einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Anteil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der ihr allgemein beiwohnenden, bloß mechanischen Bildungskraft) von ihm in einem organisierten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) Bildungstrieb genannt wird.

---

a) Joh. Friedr. Blumenbach (1752—1848) wirkte beinahe sechs Jahrzehnte als Anatom, Physiologe und Zoologe in Göttingen; vgl. seine Schrift *Über den Bildungstrieb* (1781, 2. Aufl. 1789). Obige Stelle Kants regte auch Goethe an, vgl. *K. Vorländer*, *Kant-Schiller-Goethe* S. 222.

§ 82.

Von dem teleologischen System in den äußeren Verhältnissen organisierter Wesen.

Unter der äußeren Zweckmäßigkeit verstehe ich die-
jenige, da ein Ding der Natur einem anderen als Mittel zum
Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweck-
mäßigkeit haben oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen, z. B.
Erden, Luft, Wasser usw. gleichwohl äußerlich, d. i. im Ver-
hältnis auf andere Wesen sehr zweckmäßig sein; aber diese 380
müssen jederzeit organisierte Wesen, d. i. Naturzwecke sein,
denn sonst könnten jene auch nicht als Mittel beurteilt werden.
So können Wasser, Luft und Erden nicht als Mittel zu An-
häufung von Gebirgen angesehen werden, weil diese an sich
gar nichts enthalten, was einen Grund ihrer Möglichkeit nach
Zwecken erforderte, worauf in Beziehung also ihre Ursache
niemals unter dem Prädikate eines Mittels (das dazu nützte)
vorgestellt werden kann.

Die äußere Zweckmäßigkeit ist ein ganz anderer Begriff
als der Begriff der inneren, welche mit der Möglichkeit eines
Gegenstandes, unangesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck
sei oder nicht, verbunden ist. Man kann von einem organi-
sierten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht
von Dingen, an denen man bloß die Wirkung vom Mechanism
der Natur erkennt. Denn in jenen stellen wir uns schon eine
Kausalität nach Zwecken zu ihrer inneren Möglichkeit, einen
schaffenden Verstand, vor und beziehen dieses tätige Ver-
mögen auf den Bestimmungsgrund desselben, die Absicht. Es
gibt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der in-
neren der Organisation zusammenhängt und, ohne daß die
Frage sein darf, zu welchem Ende dieses so organisierte Wesen
eben habe existieren müssen, dennoch im äußeren Verhältnis
eines Mittels zum Zwecke dient. Dieses ist die Organisation
beiderlei Geschlechts in Beziehung aufeinander zur Fort- 381
pflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, ebenso
wie bei einem Individuum, fragen: warum mußte ein solches
Paar existieren? Die Antwort ist: dieses hier macht allererst
ein organisierendes Ganze aus, obzwar nicht ein organi-
siertes in einem einzigen Körper.

Wenn man nun fragt, wozu ein Ding da ist, so ist die Antwort entweder: sein Dasein und seine Erzeugung hat gar keine Beziehung auf eine nach Absichten wirkende Ursache, und alsdann versteht man immer einen Ursprung derselben aus dem Mechanism der Natur; oder: es ist irgendein absichtlicher Grund seines Daseins (als eines zufälligen Naturwesens), und diesen Gedanken kann man schwerlich von dem Begriffe eines organisierten Dinges trennen; weil, da wir einmal seiner inneren Möglichkeit eine Kausalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, wir auch die Existenz dieses Produkts nicht anders denn[a]) als Zweck denken können. Denn die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung[b]) zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heißt *Zweck*. In diesem Falle also kann man entweder sagen: der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selbst, d. i. es ist nicht bloß Zweck, sondern auch *Endzweck*, oder:
382 dieser ist außer ihm in anderen Naturwesen, d. i. es existiert zweckmäßig nicht als Endzweck, sondern notwendig zugleich als Mittel.

Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr als Natur kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte; und man kann sogar a priori beweisen, daß dasjenige, was etwa noch für die Natur ein *letzter Zweck* sein könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding niemals ein *Endzweck* sein könne.

Wenn man das Gewächsreich ansieht, so könnte man anfänglich durch die unermeßliche Fruchtbarkeit, durch welche es sich beinahe über jeden Boden verbreitet, auf den Gedanken gebracht werden, es für ein bloßes Produkt des Mechanisms der Natur, welchen[c]) sie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntnis aber der unbeschreiblich weisen Organisation in demselben läßt uns an diesem Gedanken nicht haften, sondern veranlaßt die Frage: wozu sind diese Geschöpfe da? Wenn man sich antwortet: für das

---

a) Vgl. S. 371[8]; so auch Windelband.
b) Statt „deren Vorstellung“ hat die 1. Aufl. bloß: „die“.
c) 1. und 2. Aufl.: „welches“

Tierreich, welches dadurch genährt wird, damit es sich in so
mannigfaltigen[a] Gattungen über die Erde habe verbreiten
können, so kommt die Frage wieder: wozu sind denn diese
Pflanzen verzehrenden Tiere da? Die Antwort würde etwa
sein: für die Raubtiere, die sich nur von dem nähren können,
was Leben hat. Endlich ist die Frage: wozu sind diese samt 383
den vorigen Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem
mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen
jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck
der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf
derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen
und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen
durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.

Man könnte auch mit dem Ritter Linné den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen und sagen: die gewächsfressenden Tiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Spezies desselben[b] erstickt würden, zu mäßigen; die Raubtiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde. Und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt sein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben.

Wenn man sich eine objektive Zweckmäßigkeit in der
Mannigfaltigkeit der Gattungen der Erdgeschöpfe und ihrem
äußeren Verhältnisse zueinander, als zweckmäßig konstru-
ierter Wesen, zum Prinzip macht, so ist es der Vernunft ge-
mäß, sich in diesem Verhältnisse wiederum eine gewisse Or-
ganisation und ein System aller Naturreiche nach Endur- 384
sachen zu denken. Allein hier scheint die Erfahrung der
Vernunftmaxime laut zu widersprechen, vornehmlich was einen
letzten Zweck der Natur betrifft, der doch zu der Möglichkeit
eines solchen Systems erforderlich ist, und den wir nirgend
anders als im Menschen setzen können; da vielmehr in An-
sehung dieses, als einer der vielen Tiergattungen, die Natur
so wenig von den zerstörenden als erzeugenden Kräften die

---

a) Kant: „mannigfaltige"; korr. Kirchmann.

b) sc. des Pflanzenreichs; Kant: „derselben" (sc. der Pflanzen); korr. Erdmann.

mindeste Ausnahme gemacht hat, alles einem Mechanism derselben, ohne einen Zweck, zu unterwerfen.

Das erste, was in einer Anordnung zu einem zweckmäßigen Ganzen der Naturwesen auf der Erde absichtlich eingerichtet sein müßte, würde wohl ihr Wohnplatz, der Boden und das Element sein, auf und in welchem sie ihr Fortkommen haben sollten. Allein eine genauere Kenntnis der Beschaffenheit dieser Grundlage aller organischen Erzeugung gibt auf keine anderen als ganz unabsichtlich wirkende, ja eher noch verwüstende als Erzeugung, Ordnung und Zwecke begünstigende Ursachen Anzeige. Land und Meer enthalten nicht allein Denkmäler von alten mächtigen Verwüstungen, die sie und alle Geschöpfe auf und in demselben betroffen haben, in sich; sondern ihr ganzes Bauwerk, die Erdlager[a]) des einen und die Grenzen des anderen, haben gänzlich das Ansehen des Produktes wilder allgewaltiger Kräfte einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur. So zweckmäßig auch jetzt
385 die Gestalt, das Bauwerk und der Abhang der Länder für die Aufnahme der Gewässer aus der Luft, für die Quelladern zwischen Erdschichten von mannigfaltiger Art (für mancherlei Produkte), und den Lauf der Ströme angeordnet zu sein scheinen mögen: so beweist doch eine nähere Untersuchung derselben, daß sie bloß als die Wirkung teils feuriger, teils wässeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Ozeans zustande gekommen sind, sowohl was die erste Erzeugung dieser Gestalt, als vornehmlich die nachmalige Umbildung derselben zugleich mit dem Untergange ihrer ersten organischen Erzeugungen betrifft.*) Wenn nun der Wohnplatz, der Mutter-

*) Wenn der einmal angenommene Name *Naturgeschichte* für Naturbeschreibung bleiben soll, so kann man das, was die erstere buchstäblich anzeigt, nämlich eine Vorstellung des ehemaligen *alten* Zustandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewißheit hoffen darf, doch mit gutem Grunde Vermutungen wagt, die *Archäologie der Natur*, im Gegensatz mit der Kunst, nennen. Zu jener würden die Petrefakten, so wie zu dieser die geschnittenen Steine usw., gehören. Denn da man doch wirklich an einer solchen (unter dem Namen einer Theorie der Erde) beständig, wenngleich wie billig langsam arbeitet, so wäre dieser Namen eben nicht einer bloß eingebildeten Naturforschung gegeben, sondern einer solchen, zu der die Natur selbst uns einladet und auffordert.

a) Erdmann: „Erdlagen“

boden (des Landes) und der Mutterschoß (des Meeres), für alle diese Geschöpfe auf keinen anderen als einen[a]) gänzlich unabsichtlichen Mechanism seiner Erzeugung Anzeige gibt: wie und mit welchem Recht können wir für diese[b]) letzteren 386
Produkte einen anderen Ursprung verlangen und behaupten? Wenngleich der Mensch, wie die genaueste Prüfung der Überreste jener Naturverwüstungen (nach Campers Urteile) zu beweisen scheint, in diesen Revolutionen nicht mit begriffen war, so ist er doch von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig, daß, wenn ein über die anderen allgemein waltender Mechanism der Natur eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angesehen werden muß; wenn ihn gleich sein Verstand (großenteils wenigstens) unter ihren Verwüstungen hat retten können.

Dieses Argument scheint aber mehr zu beweisen, als die Absicht enthielt, wozu es aufgestellt war; nämlich nicht bloß, daß der Mensch kein letzter Zweck der Natur, und aus dem nämlichen Grunde das Aggregat der organisierten Naturdinge auf der Erde nicht ein System von Zwecken sein könne, sondern daß gar die vorher für Naturzwecke gehaltenen Naturprodukte keinen anderen Ursprung haben als den Mechanism der Natur.

Allein in der obigen Auflösung der Antinomie der Prinzipien der mechanischen und der teleologischen Erzeugungsart der organischen Naturwesen haben wir gesehen, daß, da sie in Ansehung der nach ihren besonderen Gesetzen (zu deren systematischem Zusammenhange uns aber der Schlüssel fehlt) bildenden Natur bloß Prinzipien der reflektierenden Urteils- 387
kraft sind, die nämlich ihren Ursprung nicht an sich bestimmen, sondern nur sagen, daß wir, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes und unserer Vernunft, ihn in dieser Art Wesen nicht anders als nach Endursachen denken können: die größtmögliche Bestrebung, ja Kühnheit in Versuchen, sie mechanisch zu erklären, nicht allein erlaubt ist, sondern wir auch durch Vernunft dazu aufgerufen sind, ungeachtet wir wissen, daß wir damit aus subjektiven Gründen der besonderen Art und Beschränkung unseres Verstandes (und nicht etwa, weil der Mechanism der Erzeugung einem Ursprunge nach

a) „einen“ Zusatz unserer Ausgabe, der auch die Akad.-A. folgt.
b) Erdmann: „die“

Zwecken an sich widerspräche) niemals auslangen können; und daß endlich in dem übersinnlichen Prinzip der Natur (sowohl außer uns als in uns) gar wohl die Vereinbarkeit beider Arten, sich die Möglichkeit der Natur vorzustellen, liegen könne, indem die Vorstellungsart nach Endursachen nur eine subjektive Bedingung unseres Vernunftgebrauchs sei, wenn sie die Beurteilung der Gegenstände nicht bloß als Erscheinungen angestellt wissen will, sondern diese Erscheinungen selbst samt ihren Prinzipien auf das übersinnliche Substrat zu beziehen verlangt, um gewisse Gesetze der Einheit derselben möglich zu finden, die sie sich nicht anders als durch Zwecke (wovon die Vernunft auch solche hat, die übersinnlich sind) vorstellig machen kann.

388 § 83.

Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems.

Wir haben im vorigen[a]) gezeigt, daß wir den Menschen nicht bloß, wie alle organisierte Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den *letzten Zweck* der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflektierende Urteilskraft zu beurteilen hinreichende Ursache haben. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muß, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll, so muß entweder der Zweck von der Art sein, daß er selbst durch die Natur in ihrer Wohltätigkeit befriedigt werden kann; oder es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die *Glückseligkeit*, der zweite die *Kultur* des Menschen sein.

Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instinkten abstrahiert und so aus der Tierheit in ihm selbst hernimmt, sondern ist eine bloße Idee eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat
389 machen will. Er entwirft sie sich selbst und zwar auf so ver-

a) Erdmann: „im vorigen Paragraphen"

schiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand, er ändert sogar diesen so oft, daß die Natur, wenn sie auch seiner Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff und so mit dem Zweck, den jeder sich willkürlicherweise vorsetzt, übereinzustimmen. Aber selbst, wenn wir entweder diesen auf das wahrhafte Naturbedürfnis, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder anderseits die Geschicklichkeit, sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, noch so hoch steigern wollten: so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, und was in der Tat sein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freiheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden. Anderseits ist soweit gefehlt, daß die Natur ihn zu ihrem besonderen Liebling aufgenommen und vor allen Tieren mit Wohltun begünstigt habe: daß sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von anderen großen und kleinen Tieren u. dgl. ebensowenig verschont, wie jedes andere Tier; noch mehr aber, daß das Widersinnische der Naturanlagen in ihm ihn noch[a]) in selbstersonnene Plagen, und noch andere von seiner eigenen Gat- 390
tung durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege usw. in solche Not versetzt, und er selbst, soviel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, daß selbst bei der wohltätigsten Natur außer uns der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Spezies gestellt wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist. Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke; zwar Prinzip in Ansehung manches Zweckes, wozu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanism der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur und, wenn man diese als ein

a) 1. Aufl.: „Naturanlagen ihn selbst“

teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß.

Um aber auszufinden, worein wir am Menschen wenigstens jenen *letzten Zweck* der Natur zu setzen haben, müssen wir
391 dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn zu dem
vorzubereiten, was er selbst tun muß, um Endzweck zu sein, herausssuchen und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Dingen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letzteren Art ist die Glückseligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben verstanden wird; das ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammenzustimmen. Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale subjektive Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur, den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen, übrig, was die Natur in Absicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten, und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar bloß das vornehmste
392 Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunft-
losen Natur außer ihm zu stiften).

Aber nicht jede Kultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich. Die der *Geschicklichkeit* ist freilich die vornehmste subjektive Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt; aber doch nicht hinreichend, den *Willen*[a]) in der Bestimmung und Wahl seiner

a) 1. Aufl.: „die *Freiheit*"

Zwecke zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken wesentlich gehört. Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Kultur der Zucht (Disziplin) nennen könnte, ist negativ und besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotism der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur statt[a]) Leitfäden beigegeben hat, um die Bestimmung der Tierheit in uns nicht zu vernachlässigen oder gar zu verletzen, indes wir doch frei genug sind, sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft[b]) erfordern.

Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen; da die größte Zahl die Notwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muße anderer besorgt, welche die minder notwendigen Stücke der Kultur, Wissenschaft und 393
Kunst, bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird; auf welche Klasse sich denn doch manches von der Kultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aber wachsen im Fortschritte derselben (dessen Höhe, wenn der Hang zum Entbehrlichen schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu tun anfängt, Luxus heißt) auf beiden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewalttätigkeit, auf der andern durch innere Ungenügsamkeit; aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hierbei erreicht. Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen. Zu der-

a) 1. und 2. Aufl.: „nur statt“
b) Erdmann: „der Natur“

selben wäre aber doch, wenngleich Menschen sie auszufinden klug und sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weise genug wären, noch ein *weltbürgerliches* Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die aufeinander nachteilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich. In dessen Ermangelung, und bei
394 dem Hindernis, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, vornehmlich bei denen, die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegensetzen, ist der *Krieg* (in welchem sich teils[a]) Staaten zerspalten und in kleinere auflösen, teils ein Staat andere, kleinere mit sich vereinigt und ein größeres Ganze zu bilden strebt) unvermeidlich; der, so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener, vielleicht[b]) absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, und ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch größeren, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr ist (indessen die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt), alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.

Was die Disziplin der Neigungen betrifft, zu denen die Naturanlage in Absicht auf unsere Bestimmung als einer Tiergattung, ganz zweckmäßig ist, die aber die Entwickelung der Menschheit sehr erschweren; so zeigt sich doch auch in Ansehung dieses zweiten Erfordernisses zur Kultur ein zweckmäßiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfäng-
395 lich macht. Das Übergewicht der Übel, welche die Verfeinerung des Geschmacks bis zur Idealisierung desselben, und selbst der Luxus in Wissenschaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht zu bestreiten; dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohigkeit und dem Ungestüm derjenigen Nei-

---

a) Kant stellt: „teils in welchem sich“
b) „vielleicht“ fehlt in der 1. Aufl.

gungen, welche mehr der Tierheit in uns angehören[a]) und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind (den[b]) Neigungen des Genusses), immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menschheit Platz zu machen. Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mitteilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenngleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll; indes die Übel, womit uns teils die Natur, teils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen[c]), und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen.*)

§ 84. 396

Von dem Endzwecke des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst.

Endzweck ist derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf.

Wenn für die Zweckmäßigkeit der Natur der bloße Mechanism derselben zum Erklärungsgrunde angenommen wird,

*) Was das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbstentworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten? Welchen Wert das Leben dem zufolge habe, was es nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in sich enthält, und welches in dem besteht, was man tut (nicht bloß genießt), wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbestimmtem Endzwecke sind, ist oben gezeigt worden. Es bleibt also wohl nichts übrig als der Wert, den wir unserem Leben selbst geben durch das, was wir nicht allein tun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmäßig tun, daß selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann.

a) So nach der 1. und 2. Aufl. 3. Aufl. hat: „gehören"
b) 2. Aufl.: „der"
c) 1. und 2. Aufl.: „unterzuliegen"

so kann man nicht fragen, wozu die Dinge in der Welt da sind;
denn es ist alsdann nach einem solchen idealistischen System
nur von der physischen Möglichkeit der Dinge (welche uns
als Zwecke zu denken bloße Vernünftelei ohne Objekt sein
würde) die Rede; man mag nun diese Form der Dinge auf den
Zufall oder blinde Notwendigkeit deuten, in beiden Fällen wäre
397 jene Frage leer. Nehmen wir aber die Zweckverbindung in
der Welt für real und für sie eine besondere Art der Kausali-
tät, nämlich einer *absichtlich wirkenden* Ursache an, so
können wir bei der Frage nicht stehenbleiben: wozu Dinge der
Welt (organisierte Wesen) diese oder jene Form haben, in
diese oder jene Verhältnisse gegen andere von der Natur
gesetzt sind; sondern da einmal ein Verstand gedacht wird, der
als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen
werden muß, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so
muß auch in ebendemselben nach dem objektiven Grunde ge-
fragt werden, der diesen produktiven Verstand zu einer Wir-
kung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der End-
zweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind.

Ich habe oben gesagt, daß der Endzweck kein Zweck sei,
welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäß hervorzu-
bringen die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist.
Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu
der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer
wiederum bedingt wäre; und dieses gilt nicht bloß von der
Natur außer uns (der materiellen), sondern auch in uns (der
denkenden); wohl zu verstehen, daß ich in mir nur das be-
trachte, was Natur ist. Ein Ding aber, das notwendig seiner
objektiven Beschaffenheit wegen als Endzweck einer verstän-
digen Ursache existieren soll, muß von der Art sein, daß es
398 in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedin-
gung als bloß seiner Idee abhängig ist.

Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt,
deren Kausalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet und
doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem
sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als
unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich
aber als notwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art
ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige
Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Ver-
mögen (die *Freiheit*) und sogar das Gesetz der Kausalität,

samt dem Objekte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.

Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt) als einem moralischen Wesen kann nicht weiter gefragt werden: wozu *(quem in finem)* er existiere. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, soviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. — Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig ge- 399
gründet, und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.*)

---

*) Es wäre möglich, daß Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in der Welt ein Zweck der Natur wäre, und alsdann wäre sie auch ihr letzter Zweck. Wenigstens kann man *a priori* nicht einsehen, warum die Natur nicht so eingerichtet sein sollte, weil durch ihren Mechanism diese Wirkung, wenigstens soviel wir einsehen, wohl möglich wäre. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Kausalität nach Zwecken ist schlechterdings durch Naturursachen unmöglich; denn das Prinzip ihrer Bestimmung zum Handeln ist übersinnlich, ist also das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, das in Ansehung der Natur schlechthin unbedingt ist und ihr Subjekt dadurch zum Endzwecke der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet ist, allein qualifiziert. — Glückseligkeit dagegen ist, wie im vorigen Paragraphen nach dem Zeugnis der Erfahrung gezeigt worden, nicht einmal ein Zweck der Natur in Ansehung der Menschen mit einem Vorzuge vor anderen Geschöpfen; weit gefehlt, daß sie ein Endzweck der Schöpfung sein sollte. Menschen mögen sie sich immer zu ihrem letzten subjektiven Zwecke machen. Wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: wozu haben Menschen existieren müssen? so ist von einem objektiven obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Wesen existieren, denen jene oberste Ursache wohltun könne, so widerspricht man der Bedingung, welcher die Vernunft des Menschen selbst seinen innigsten Wunsch der Glückseligkeit unterwirft (nämlich

400 § 85.

Von der Physikotheologie.

Die **Physikotheologie** ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen. Eine **Moraltheologie** (Ethikotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schließen.

Die erstere geht natürlicherweise vor der zweiten vorher. Denn wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache teleologisch schließen wollen, so müssen Zwecke der Natur zuerst gegeben sein, für die wir nachher einen Endzweck, und für diesen dann das Prinzip der Kausalität dieser obersten Ursache zu suchen haben.

Nach dem teleologischen Prinzip können und müssen viele Nachforschungen der Natur geschehen, ohne daß man nach dem Grunde der Möglichkeit, zweckmäßig zu wirken, welche
401 wir an verschiedenen der Produkte der Natur antreffen, zu fragen Ursache hat. Will man nun aber auch hiervon einen Begriff haben, so haben wir dazu schlechterdings keine weitergehende Einsicht, als bloß die Maxime der reflektierenden Urteilskraft: daß nämlich, wenn uns auch nur ein einziges organisches Produkt der Natur gegeben wäre, wir nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens dafür keinen anderen Grund denken können, als den einer Ursache der Natur selbst (es sei der ganzen Natur oder auch nur dieses Stücks derselben), die durch Verstand die Kausalität zu demselben enthält; ein Beurteilungsprinzip, wodurch wir in der Erklärung der Naturdinge und ihres Ursprunges zwar um nichts weiter gebracht werden, das uns aber doch über die

---

der[a]) Übereinstimmung mit seiner eigenen inneren moralischen Gesetzgebung). Dies beweiset, daß die Glückseligkeit nur bedingter Zweck, der Mensch also nur als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung sein könne; was aber seinen Zustand betrifft, Glückseligkeit nur als Folge, nach Maßgabe der Übereinstimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke seines Daseins, in Verbindung stehe.

---

a) Erdmann, Windelband: „die“

Natur hinaus einige Aussicht eröffnet, um den sonst so unfruchtbaren Begriff eines Urwesens vielleicht näher bestimmen zu können.

Nun sage ich: die Physikotheologie, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns doch nichts von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen; denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kann also zwar den Begriff einer verständigen Weltursache als einen subjektiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht 402
weiter bestimmen; und ihr Versuch erreicht seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen, sondern sie bleibt immer nur eine physische Teleologie, weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muß, mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existiert (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß), gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie ankommt.

Wozu die Dinge in der Welt einander nützen; wozu das Mannigfaltige in einem Dinge für dieses Ding selbst gut ist; wie man sogar Grund habe, anzunehmen, daß nichts in der Welt umsonst, sondern alles irgendwozu in der Natur, unter der Bedingung, daß gewisse Dinge (als Zwecke) existieren sollten, gut sei, wobei mithin unsere Vernunft für die Urteilskraft kein anderes Prinzip der Möglichkeit des Objekts ihrer unvermeidlichen teleologischen Beurteilung in ihrem Vermögen hat als das, den Mechanism der Natur der Architektonik eines verständigen Welturhebers unterzuordnen: das alles leistet die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äußersten Bewunderung. Weil aber die Data, mithin die Prinzipien, jenen Begriff einer intelligenten Weltursache (als höchsten Künstlers) zu bestimmen, bloß empirisch sind, so lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schließen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derselben offenbart; welche, 403
da sie nie die gesamte Natur als System befassen kann, oft auf (dem Anscheine nach) jenem Begriffe und untereinander widerstreitende Beweisgründe stoßen muß, niemals aber, wenn wir gleich vermögend wären, auch das ganze System, sofern

es bloße Natur betrifft, empirisch zu überschauen, uns über die Natur zu dem Zwecke ihrer Existenz selber und dadurch zum bestimmten Begriffe jener oberen Intelligenz erheben kann.[a]

Wenn man sich die Aufgabe, um deren Auflösung es einer Physikotheologie zu tun ist, klein macht, so scheint ihre Auflösung leicht. Verschwendet man nämlich den Begriff von einer *Gottheit* an jedes von uns gedachte verständige Wesen, deren es eines oder mehrere geben mag, welches viele[b] und sehr große, aber eben nicht alle Eigenschaften habe, die zur Gründung einer mit dem größtmöglichen Zwecke übereinstimmenden Natur überhaupt erforderlich sind; oder hält man es für nichts, in einer Theorie den Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten, durch willkürliche Zusätze zu ergänzen und, wo man nur Grund hat, *viel* Vollkommenheit anzunehmen (und was ist viel für uns?), sich da befugt hält, *alle mögliche* vorauszusetzen: so macht die physische Teleologie wichtige Ansprüche auf den Ruhm, eine Theologie zu begründen. Wenn aber verlangt wird, anzuzeigen: was uns denn antreibe und überdem berechtige, jene Ergänzungen zu machen, so werden wir in den Prinzipien des theoretischen Gebrauchs der Ver-
404 nunft, welcher durchaus verlangt, zu Erklärung eines Objekts der Erfahrung diesem nicht mehr Eigenschaften beizulegen, als empirische Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen sind, vergeblich Grund zu unserer Rechtfertigung suchen. Bei näherer Prüfung würden wir sehen, daß eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauch (dem praktischen) beruht, in uns a priori zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen; und wir würden uns nicht fälschlich einbilden, diese Idee, mit ihr aber eine Theologie durch den theoretischen Vernunftgebrauch der physischen Weltkenntnis zustande gebracht, viel weniger ihre Realität bewiesen zu haben.

Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie sich ihre Götter als teils ihrem Vermögen, teils den Absichten und Willensmeinungen nach sehr mannigfaltig ver-

---

a) Kant: „können“; korr. Hartenstein.
b) 1. und 2. Aufl.: „viel“.

schieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, so fanden sie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuten. Weil sie aber das Gute und Böse, 405
das Zweckmäßige und Zweckwidrige in ihr, wenigstens für unsere Einsicht, sehr gemischt antrafen und sich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohltätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkürlichen Idee eines[a] höchst vollkommenen Urhebers anzunehmen: so konnte ihr Urteil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, sofern sie nämlich nach Maximen des bloß theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz konsequent verfuhren. Andere, die als Physiker zugleich Theologen sein wollten, dachten Befriedigung für die Vernunft darin zu finden, daß sie für die absolute Einheit des Prinzips der Naturdinge, welche die Vernunft fordert, vermittelst der Idee von einem Wesen sorgten, in welchem, als alleiniger Substanz, jene insgesamt nur inhärierende Bestimmungen wären; welche Substanz zwar nicht durch Verstand Ursache der Welt, in welcher aber doch, als Subjekt, aller Verstand der Weltwesen anzutreffen wäre; ein Wesen folglich, das zwar nicht[b] nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge wegen der Einheit des Subjekts, von dem sie bloß Bestimmungen sind, auch ohne Zweck und Absicht notwendig sich aufeinander zweckmäßig beziehen mußten. So führten sie den Idealism der Endursachen ein, indem sie die so schwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmäßig verbundener Substanzen, statt der Kausalabhängigkeit von einer, in die der Inhärenz in einer verwan- 406
delten; welches System in der Folge, von seiten der inhärierenden Weltwesen betrachtet, als Pantheism, von seiten des allein subsistierenden Subjekts als Urwesens (späterhin) als Spinozism, nicht sowohl die Frage vom ersten Grunde der Zweckmäßigkeit der Natur auflösete, als sie vielmehr für nich-

a) 1. Aufl.: „eines einigen, höchst usw.“
b) 1. Aufl.: „wäre, welches zwar nicht“

tig erklärte, indem der letztere Begriff, aller seiner Realität beraubt, zur bloßen Mißdeutung eines allgemeinen ontologischen Begriffs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.

Nach bloß theoretischen Prinzipien des Vernunftgebrauchs (worauf die Physikotheologie sich allein gründet) kann also niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurteilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. Denn wir erklären entweder alle Teleologie für bloße Täuschung der Urteilskraft in der Beurteilung der Kausalverbindung der Dinge, und flüchten uns zu dem alleinigen Prinzip eines bloßen Mechanism der Natur, welche wegen der Einheit der Substanz, von der sie nichts als das Mannigfaltige der Bestimmungen derselben sei, uns eine allgemeine Beziehung auf Zwecke zu enthalten bloß scheine; oder, wenn wir statt dieses Idealisms der Endursachen dem Grundsatze des Realisms dieser besonderen Art der Kausalität anhänglich bleiben wollen, so mögen wir viele verständige Urwesen, oder nur ein einiges[a]) den Naturzwecken unterlegen: sobald wir zu
407 Begründung des Begriffs von demselben nichts als Erfahrungsprinzipien, von der wirklichen Zweckverbindung in der Welt hergenommen, zur Hand haben, so können wir einerseits wider die Mißhelligkeit, die die Natur in Ansehung der Zweckeinheit in vielen Beispielen aufstellt, keinen Rat finden, anderseits den Begriff einer einigen intelligenten Ursache, so wie wir ihn, durch bloße Erfahrung berechtigt, herausbringen, niemals für irgendeine, auf welche Art es auch sei (theoretisch oder praktisch), brauchbare Theologie bestimmt genug daraus ziehen.

Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen; aber kann keine hervorbringen, so weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachspüren und der in ihr entdeckten Zweckverbindung durch Vernunftideen (die zu physischen Aufgaben theoretisch sein müssen) zu Hilfe kommen mögen. Was hilft's, wird man mit Recht klagen, daß wir allen diesen Einrichtungen einen großen, einen für uns unermeßlichen Verstand zum Grunde legen und ihn diese Welt nach Absichten anordnen lassen? wenn uns die Natur von der Endabsicht nichts sagt noch jemals sagen kann, ohne welche wir uns doch keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunkt aller

---

a) Erdmann: „einziges"

dieser Naturzwecke, kein hinreichendes teleologisches Prinzip machen können, teils die Zwecke insgesamt in einem System zu erkennen, teils uns von dem obersten Verstande, als Ursache einer solchen Natur, einen Begriff zu machen, der unserer über sie teleologisch reflektierenden Urteilskraft zum
Richtmaße dienen könnte. Ich hätte alsdann zwar einen 408
Kunstverstand für zerstreute Zwecke, aber keine Weisheit für einen Endzweck, der doch eigentlich den Bestimmungsgrund von jenem enthalten muß. In Ermangelung aber eines Endzwecks, den nur die reine Vernunft a priori an die Hand geben kann (weil alle Zwecke in der Welt empirisch bedingt sind und nichts, als was hierzu oder dazu als zufälliger Absicht, nicht was schlechthin gut ist, enthalten können), und der mich allein lehren würde, welche Eigenschaften, welchen Grad und welches Verhältnis der obersten Ursache der Natur ich mir zu denken habe, um diese als teleologisches System zu beurteilen: wie und mit welchem Rechte darf ich da meinen sehr eingeschränkten Begriff von jenem ursprünglichen Verstande, den ich auf meine geringe Weltkenntnis gründen kann, von der Macht dieses Urwesens, seine Ideen zur Wirklichkeit zu bringen, von seinem Willen, es zu tun usw., nach Belieben erweitern und bis zur Idee eines allweisen unendlichen Wesens ergänzen? Dies würde, wenn es theoretisch geschehen sollte, in mir selbst Allwissenheit voraussetzen, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen, und noch obenein alle anderen möglichen Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der gegenwärtige als der beste mit Grunde beurteilt werden müßte. Denn ohne diese vollendete Kenntnis der Wirkung kann ich auf
keinen bestimmten Begriff von der obersten Ursache, der nur 409
in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz, d. i. dem Begriffe einer Gottheit angetroffen werden kann, schließen und eine Grundlage der Theologie zustande bringen.

Wir können also, bei aller möglichen Erweiterung der physischen Teleologie, nach dem oben angeführten Grundsatze wohl sagen: daß wir, nach der Beschaffenheit und den Prinzipien unseres Erkenntnisvermögens, die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäßigen Anordnungen nicht anders denn[a]) als das Produkt eines Verstandes, dem diese unter-

a) „denn“ von mir hinzugefügt (vgl. 371^{8}, 381_{7}).

worfen ist, denken können. Ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde), das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen; sondern es bleibt bei aller Kenntnis derselben unausgemacht, ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der bloßen Notwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach der Analogie mit dem, was wir bei den Tieren den Kunstinstinkt nennen) Urgrund derselben sei; ohne daß es nötig sei, ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchste und mit allen anderen zur Vollkommenheit ihres Produkts erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit beizulegen.

410 Also ist die[a] Physikotheologie eine mißverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar, und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Prinzips, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst, wie ihr Name es anzeigen will, zu dieser Absicht zureichend.

§ 86.

Von der Ethikotheologie.

Es ist ein Urteil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht entschlagen kann, wenn er über das Dasein der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt: daß nämlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von wie großer Kunsteinrichtung und wie mannigfaltigem, zweckmäßig aufeinander bezogenem Zusammenhange sie auch sein mögen, ja selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtigerweise Welten nennen, zu nichts da sein würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe; d. i. daß ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine bloße Wüste[a], umsonst und ohne Endzweck sein würde. Es ist aber auch nicht das Erkenntnisvermögen desselben (theoretische Vernunft), in Beziehung auf welches das Dasein alles übrigen in der Welt allererst seinen Wert bekommt, etwa damit irgend jemand da sei, welcher die Welt betrachten

---

a) „die“ fehlt in der 1. und 2. Aufl.

b) „eine bloße Wüste“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.

könne. Denn wenn diese Betrachtung der Welt ihm doch nichts als Dinge ohne Endzweck vorstellig machte, so kann 411 daraus, daß sie erkannt wird, dem Dasein derselben kein Wert erwachsen; und man muß schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Wert habe. Auch ist es nicht das Gefühl der Lust und der Summe derselben, in Beziehung auf welches wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wohlsein, der Genuß (er sei körperlich oder geistig), mit einem Worte die Glückseligkeit, wonach wir jenen absoluten Wert schätzen. Denn daß, wenn der Mensch da ist, er diese ihm selbst zur Endabsicht macht, gibt keinen Begriff, wozu er dann überhaupt da sei, und welchen Wert er dann[a]) selbst habe, um ihm seine Existenz angenehm zu machen. Er muß also schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu seiner Glückseligkeit zusammenstimmen müsse, wenn sie als ein absolutes Ganze nach Prinzipien der Zwecke betrachtet wird. — Also ist es nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Wert seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht; sondern der Wert, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher[b]) in dem besteht, was er tut, wie und nach welchen Prinzipien er, nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist 412 dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert, und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann.

Auch stimmt damit das gemeinste Urteil der gesunden Menschenvernunft vollkommen zusammen: nämlich, daß der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne, wenn man die Beurteilung nur auf diese Frage leitet und veranlaßt, sie zu versuchen. Was hilft's, wird man sagen, daß dieser Mensch soviel Talent hat, daß er damit sogar sehr tätig ist und dadurch einen nützlichen Einfluß auf das gemeine Wesen ausübt, und also im Verhältnis sowohl auf seine Glücksumstände als auch auf anderer Nutzen

a) 1. Aufl.: „er, der Mensch, dann"
b) „welcher" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

einen großen Wert hat, wenn er keinen guten Willen besitzt? Er ist ein verachtungswürdiges Objekt, wenn man ihn nach seinem Inneren betrachtet; und wenn die Schöpfung nicht überall ohne Endzweck sein soll, so muß er, der als Mensch auch dazu gehört, doch als böser Mensch in einer Welt unter moralischen Gesetzen diesen gemäß seines subjektiven Zwecks (der Glückseligkeit) verlustig gehen, als der einzigen Bedingung, unter der seine Existenz mit dem Endzwecke zusammen bestehen kann.

Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke, die es nur bedingt sind, einem unbedingten obersten, d. i. einem Endzwecke unterordnen: so sieht man erstlich leicht, daß
413 alsdann nicht von einem Zwecke der Natur (innerhalb derselben), sofern sie existiert, sondern dem Zwecke ihrer Existenz mit allen ihren Einrichtungen, mithin von dem letzten Zwecke der Schöpfung die Rede ist, und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter der allein ein Endzweck (d. i. der Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zu Hervorbringung der Weltwesen) stattfinden kann.

Da wir nun den Menschen nur als moralisches Wesen für den Zweck der Schöpfung anerkennen, so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt, als ein nach Zwecken zusammenhangendes Ganze und als System von Endursachen anzusehen; vornehmlich aber für die nach Beschaffenheit unserer Vernunft uns notwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Prinzip, die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken und so den Begriff derselben zu bestimmen: welches die physische Teleologie nicht vermochte, die nur unbestimmte und eben darum zum theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche untaugliche Begriffe von demselben veranlassen konnte.

Aus diesem so bestimmten Prinzip der Kausalität des Urwesens werden wir es nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke denken müssen.
414 In Beziehung auf das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als all-

wissend denken: damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Wert der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sei; als *allmächtig*: damit es[a]) die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als *allgütig* und zugleich *gerecht*: weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt die *Weisheit*) die Bedingungen der Kausalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts unter moralischen Gesetzen ausmachen; und so auch alle noch übrigen transzendentalen Eigenschaften, als *Ewigkeit*, *Allgegenwart* usw. (denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften) [b]), die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. — Auf solche Weise ergänzt die *moralische* Teleologie den Mangel der *physischen*, und gründet allererst eine *Theologie*, da die letztere, wenn sie nicht unbemerkt aus der ersteren borgte, sondern konsequent verfahren sollte, für sich allein nichts als eine *Dämonologie*, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.

Aber das Prinzip der Beziehung der Welt, wegen der moralischen Zweckbestimmung gewisser Wesen in derselben, auf 415
eine oberste Ursache als Gottheit tut dieses nicht bloß dadurch, daß es den physisch-teleologischen Beweisgrund ergänzt und also diesen notwendig zum Grunde legt; sondern es ist dazu auch *für sich* hinreichend und treibt die Aufmerksamkeit auf die Zwecke der Natur und die Nachforschung der hinter ihren Formen verborgen liegenden unbegreiflich großen Kunst, um den Ideen, die die reine praktische Vernunft herbeischafft, an den Naturzwecken beiläufige Bestätigung zu geben. Denn der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen ist ein Prinzip a priori, wonach sich der Mensch notwendig beurteilen muß. Daß[c]) ferner, wenn es überall eine absichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Weltursache gibt, jenes moralische Verhältnis ebenso notwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung sein müsse, als das nach physischen Gesetzen (wenn nämlich jene verständige Ursache auch einem Endzweck hat): sieht die Ver-

a) Kant: „er"; korr. Erdmann.
b) „(denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften)" Zusatz der 2. und 3. Aufl.
c) Rosenkranz: „Da"

nunft auch a priori als einen für sie zur teleologischen Beurteilung der Existenz der Dinge notwendigen Grundsatz an. Nun kommt es nur darauf an, ob wir irgendeinen für die Vernunft (es sei die spekulative oder praktische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen *Endzweck* beizulegen. Denn daß alsdann dieser, nach der subjektiven Beschaffenheit unserer Vernunft, und selbst
416 wie wir uns auch die Vernunft anderer Wesen nur immer denken mögen, kein anderer als der *Mensch unter moralischen Gesetzen* sein könne: kann a priori für uns als gewiß gelten, da hingegen die Zwecke der Natur in der physischen Ordnung a priori gar nicht können erkannt, vornehmlich, daß eine Natur ohne solche nicht existieren könne, auf keine Weise kann eingesehen werden.

Anmerkung.

Setzet einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüts zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heiteren Genusse seines Daseins befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfnis, irgend jemand dafür dankbar zu sein. Oder er sehe sich ein andermal in derselben Gemütsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will; so fühlt er in sich ein Bedürfnis, hiermit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamerweise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist; so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte.[a] Mit einem Worte: er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, wozu er existiert, ein Wesen zu haben, welches diesem gemäß von ihm und der Welt die Ursache sei. Triebfedern hinter diesen Gefühlen herauszukünsteln, ist vergeblich; denn sie hangen unmittelbar mit der reinsten moralischen Gesinnung zusammen,
417 weil *Dankbarkeit*, *Gehorsam* und *Demütigung* (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) besondere Gemütsstim-

---

a) Kant: „hatte": korr. Erdmann.

mungen zur Pflicht sind, und das zu Erweiterung seiner moralischen Gesinnung geneigte Gemüt hier sich nur einen Gegenstand freiwillig denkt, der nicht in der Welt ist, um womöglich auch gegen einen solchen seine Pflicht zu beweisen. Es ist also wenigstens möglich und auch der Grund dazu in moralischer Denkungsart gelegen, ein reines moralisches Bedürfnis der Existenz eines Wesens sich vorzustellen, unter welchem entweder unsere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch (wenigstens unserer Vorstellung nach) mehr Umfang, nämlich einen neuen Gegenstand für ihre Ausübung gewinnt, d. i. ein moralisch-gesetzgebendes Wesen außer der Welt, ohne alle Rücksicht auf theoretischen Beweis, noch weniger auf selbstsüchtiges Interesse, aus reinem moralischen, von allem fremden Einflusse freien (dabei freilich nur subjektiven) Grunde anzunehmen, auf bloße Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft. Und obgleich jene solche Stimmung des Gemüts selten vorkäme oder auch nicht lange haftete, sondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand und ohne Bemühung, ihn unter deutliche Begriffe zu bringen, vorüberginge: so ist doch der Grund dazu, die moralische Anlage in uns, als subjektives Prinzip, sich in der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmäßigkeit durch Natururursachen nicht zu begnügen, sondern ihr eine oberste, nach moralischen Prinzipien die Natur beherrschende Ursache unterzulegen, unverkennbar. — Wozu noch kommt, daß wir, nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben, uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber doch und die gesamte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen; daß wir, nur sofern wir danach streben, dem Endzwecke einer verständigen Weltursache (wenn es eine 418
solche gäbe) gemäß zu sein urteilen dürfen; und so ist ein reiner moralischer Grund der praktischen Vernunft vorhanden, diese Ursache[a]) (da es ohne Widerspruch geschehen kann) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Bestrebung in ihren Wirkungen[b]) nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen.

Mit diesem allen soll hier nur soviel gesagt werden: daß die Furcht zwar zuerst Götter (Dämonen), aber die Ver-

---

a) So nach 1. und 3. Aufl. 2. Aufl.: „Ursachen"
b) „in ihren Wirkungen" fehlt in der 1. Aufl.

nunft vermittelst ihrer moralischen Prinzipien zuerst den Begriff von Gott habe hervorbringen können (auch selbst, wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, sehr unwissend, oder auch wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widersprechenden Erscheinungen durch ein genugsam bewährtes Prinzip auszugleichen, sehr zweifelhaft war); und daß die innere moralische Zweckbestimmung seines Daseins das ergänzte, was der Naturkenntnis abging, indem sie nämlich anwies, zu dem Endzwecke vom Dasein aller Dinge, wozu das Prinzip nicht anders als ethisch der Vernunft genugtuend ist, die oberste Ursache mit Eigenschaften, womit sie die ganze Natur jener einzigen Absicht (zu der diese bloß Werkzeug ist) zu unterwerfen vermögend ist (d. i. als eine Gottheit), zu denken.

§ 87.

Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes.

Es gibt eine physische Teleologie[a]), welche einen für unsere theoretisch reflektierende Urteilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand gibt, das Dasein einer verständigen
419 digen Weltursache anzunehmen. Wir finden aber in uns selbst und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen, mit Freiheit (seiner Kausalität) begabten Wesens überhaupt auch eine moralische Teleologie, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns selbst a priori samt dem Gesetze derselben bestimmt, mithin als notwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache außer uns für diese innere Gesetzmäßigkeit bedarf: so wenig als wir bei dem, was wir in den geometrischen Eigenschaften der Figuren (für allerlei mögliche Kunstausübung) Zweckmäßiges finden, auf einen ihnen dieses erteilenden höchsten Verstand hinaussehen dürfen. Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns als Weltwesen und also mit anderen Dingen in der Welt verbundene Wesen; auf welche letzteren entweder als Zwecke oder als Gegenstände, in Ansehung deren wir selbst Endzweck sind[b]), unsere Beurteilung zu richten, eben dieselben moralischen Gesetze uns zur Vorschrift machen. Von dieser moralischen

---

a) 1. Aufl.: „Theologie“

b) 1. Aufl.: „als Zwecke oder uns selbst in Ansehung ihrer als Endzweck“

Teleologie nun, welche die Beziehung unserer eigenen Kausalität auf Zwecke und sogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muß, imgleichen die wechselseitige Beziehung der Welt auf jenen sittlichen Zweck und die äußere Möglichkeit seiner Ausführung (wozu keine physische Teleologie uns Anleitung geben kann) betrifft, geht nun die notwendige Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beurteilung nötige, über die Welt hinauszugehen und zu jener 420
Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns ein verständiges oberstes Prinzip zu suchen, um die Natur auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung uns als zweckmäßig vorzustellen. Folglich gibt es allerdings eine moralische Teleologie, und diese hängt mit der Nomothetik der Freiheit einerseits und der der Natur anderseits ebenso notwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit der Frage, wo man die exekutive Gewalt suchen soll, und überhaupt in allem, worin die Vernunft ein Prinzip der Wirklichkeit einer gewissen gesetzmäßigen, nur nach Ideen möglichen Ordnung der Dinge angeben soll, Zusammenhang ist.[a] — Wir wollen den Fortschritt der Vernunft von jener moralischen Teleologie und ihrer Beziehung auf die physische zur Theologie allererst vortragen und nachher über die Möglichkeit und Bündigkeit dieser Schlußart Betrachtungen anstellen.

Wenn man das Dasein gewisser Dinge (oder auch nur gewisser Formen der Dinge) als zufällig, mithin nur durch etwas anderes, als Ursache, möglich annimmt: so kann man zu dieser Kausalität den[b] obersten und also zu dem Bedingten den unbedingten Grund entweder in der physischen oder teleologischen Ordnung suchen (nach dem *nexu effectivo* oder *finali).* D. i. man kann fragen: welches ist die oberste hervor- 421
bringende Ursache, oder was ist der oberste (schlechthin unbedingte) Zweck derselben, d. i. der Endzweck ihrer Hervorbringung dieser oder aller ihrer Produkte überhaupt? Wobei dann freilich vorausgesetzt wird, daß diese Ursache einer Vorstellung der Zwecke fähig, mithin ein verständiges Wesen sei, oder wenigstens von uns als nach den Gesetzen eines solchen Wesens handelnd gedacht[c] werden müsse.

---

a) 1. Aufl.: „zusammenhängt“
b) Kant: „der“; korr. Erdmann.
c) 1. Aufl.: „vorgestellt“

Nun ist, wenn man der letzteren Ordnung nachgeht, es ein **Grundsatz**, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beifall zu geben genötigt ist: daß, wenn überall ein Endzweck, den die Vernunft a priori angeben muß, stattfinden soll, dieser kein anderer als der Mensch (ein jedes vernünftige Weltwesen) unter moralischen Gesetzen sein
422 könne.*) Denn (so urteilt ein jeder) bestände die Welt aus lauter leblosen, oder zwar zum Teil aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Dasein einer solchen Welt gar keinen Wert haben, weil in ihr kein Wesen existierte, das von einem Werte den mindesten Begriff hat. Wären dagegen

*) Ich sage mit Fleiß: unter moralischen Gesetzen. Nicht der Mensch nach moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher, der sich ihnen gemäß verhält, ist der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letzteren Ausdrucke würden wir mehr sagen, als wir wissen: nämlich daß es in der Gewalt eines Welturhebers stehe, zu machen, daß der Mensch den moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhalte[a]); welches einen Begriff von Freiheit und der Natur (von welcher letzteren man allein einen äußeren Urheber denken kann) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur und dessen Einerleiheit mit dem, was die Kausalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, enthalten müßte, die weit über unsere Vernunfteinsicht hinausgeht. Nur vom Menschen unter moralischen Gesetzen können wir, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten, sagen: sein Dasein mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Urteile der moralisch über den Weltlauf reflektierenden Menschenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weisen Zweckbeziehung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir nur sehen, daß der frevelhafte Bösewicht nicht eher stirbt, als bis er die wohlverschuldete Strafe seiner Untaten erlitten hat. Nach unseren Begriffen von freier Kausalität beruht das Wohl- oder Übelverhalten auf uns; die höchste Weisheit aber der Weltregierung setzen wir darin, daß zu den ersteren die Veranlassung, für beides aber der Erfolg nach moralischen Gesetzen verhängt sei. In dem letzteren besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von Theologen nicht unschicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. — Noch ist anzumerken, daß wir unter dem Worte Schöpfung, wenn wir uns dessen bedienen, nichts anderes, als was hier gesagt worden ist, nämlich die Ursache vom Dasein einer Welt, oder der Dinge in ihr (der Substanzen) verstehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieses Wortes mit sich bringt (*actuatio substantiae est creatio*): welches mithin nicht schon die Voraussetzung einer freiwirkenden, folglich verständigen Ursache (deren Dasein wir allererst beweisen wollen) bei sich führt.

a) 1. Aufl.: „verhält"; 2. Aufl.: „verhalten"

auch vernünftige Wesen, deren Vernunft aber den Wert des Daseins der Dinge nur im Verhältnisse der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden) zu setzen, nicht aber sich einen solchen 423 ursprünglich (in der Freiheit) selbst zu verschaffen imstande wäre: so wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (absoluter) Endzweck, weil das Dasein solcher vernünftigen Wesen doch immer zwecklos sein würde. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben; und die Existenz einer solchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz sein kann, mit anderen Worten die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, kann also allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden. Ist dagegen dieses nicht so bewandt, so liegt dem Dasein derselben entweder gar kein Zweck in der Ursache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde.

Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgendeinem Zwecke als materialer Bedingung abzuhangen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das **höchste** durch Freiheit mögliche **Gut in der Welt**.

Die subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unseren Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich unter dem obigen Gesetze einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich das höchste in der 424 Welt mögliche und, soviel an uns ist, als Endzweck zu befördernde physische Gut ist **Glückseligkeit**, unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der **Sittlichkeit**, als der Würdigkeit, glückselig zu sein.

Diese zwei Erfordernisse des uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber, nach allen unseren Vernunftvermögen, als durch bloße Naturursachen **verknüpft** und der Idee des gedachten Endzwecks angemessen unmöglich uns vorstellen. Also stimmt der Begriff von der **praktischen Notwendigkeit** eines solchen Zwecks durch die Anwendung unserer Kräfte nicht mit dem theore-

tischen Begriffe von der *physischen Möglichkeit* der Bewirkung desselben zusammen, wenn wir mit unserer Freiheit keine andere Kausalität (eines Mittels) als die der Natur verknüpfen.

Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen, und, soweit als das letztere notwendig ist, soweit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere notwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott.*)

* * *

425 Dieser Beweis, dem man leicht die Form der logischen Präzision anpassen kann, will nicht sagen: es ist ebenso notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen; mithin, wer sich vom ersteren[a]) nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem letzteren[a]) los zu sein urteilen. Nein! nur die *Beabsichtigung* des durch die Befolgung des letzteren[a]) zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als des höchsten Weltbesten)[b]) müßte alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde sich an die Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als die[c]) Materie des Wollens). Aber das eine Er-

---

*) Dieses moralische Argument soll keinen *objektiv*-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei; sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft *aufnehmen müsse*. — Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist *zur* Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen, sondern: es ist *durch* sie notwendig. Mithin ist es ein *subjektiv*, für moralische Wesen, hinreichendes Argument[d]).

---

a) 1. und 2. Aufl. haben irrigerweise: „letzteren . . . ersteren . . . ersteren . . .“
b) Kant: „das höchste Weltbeste;“ korr. Erdmann.
c) 1. Aufl.: „unangesehen aller Zwecke (als der . . .)“
d) Diese Anmerkung ist erst in der 2. Aufl. hinzugekommen.

fordernis des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den 426
Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze *als* unverletzlicher *Bedingung* unterworfen oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. Diesen nun, soviel (was die ersteren betrifft) in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag sein, welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens.

Gesetzt also, ein Mensch überredete sich, teils durch die Schwäche aller so sehr gepriesenen spekulativen Argumente, teils durch manche in der Natur und Sinnenwelt ihm vorkommende Unregelmäßigkeiten bewogen, von dem Satze: es sei kein Gott, so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschließen wollte. Ein solcher würde auch alsdann noch, wenn er sich in der Folge von dem, was er anfangs bezweifelt hatte, überzeugen könnte, mit jener Denkungsart doch immer ein Nichtswürdiger bleiben, ob er gleich seine Pflicht, aber aus Furcht oder aus lohnsüchtiger Absicht, ohne pflichtverehrende Gesinnung, der Wirkung nach so pünktlich, wie es immer verlangt werden mag, erfüllte. Um- 427
gekehrt, wenn er sie als Gläubiger seinem Bewußtsein nach aufrichtig und uneigennützig befolgt, und gleichwohl, so oft er zum Versuche den Fall setzt, er könnte einmal überzeugt werden: es sei kein Gott, sich sogleich von aller sittlichen Verbindlichkeit frei glaubte, müßte es doch mit der inneren moralischen Gesinnung in ihm nur schlecht bestellt sein.

Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza)[a]) annehmen, der sich fest überredet hält, es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das

a) „(wie etwa den *Spinoza*)" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vorteil, weder in dieser noch in einer anderen Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt. Aber sein Bestreben ist begrenzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung[a]) zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewalttätig-
428 keit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit, glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Tieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. — Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben, oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen, ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl tun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschrie-
429 benen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines **moralischen** Welturhebers, d. i. Gottes annehmen.

---

a) 1. Aufl.: „Zusammenstimmung der Natur".

§ 88.

Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises.

Die reine Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als Vermögen, den freien Gebrauch unserer Kausalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Prinzip unserer Handlungen, sondern gibt auch dadurch zugleich ein subjektiv-konstitutives in dem Begriffe eines Objekts an die Hand, welches nur Vernunft denken kann, und welches durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also *subjektiv-praktische* Realität. Wir sind a priori durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an denselben,[a] d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit besteht, nach allen Kräften zu befördern. In diesem Endzwecke ist die Möglichkeit des einen Teils, nämlich der Glückseligkeit, empirisch bedingt, d. i. von der Beschaffenheit der Natur (ob sie zu diesem Zwecke übereinstimme oder nicht) abhängig und in theoretischer Rücksicht problematisch, indes der andere Teil, 430
nämlich die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturmitwirkung frei sind, seiner Möglichkeit nach a priori feststeht und dogmatisch gewiß ist. Zur objektiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, daß nicht allein wir einen uns a priori vorgesetzten Endzweck haben, sondern daß auch die Schöpfung, d. i. die Welt selbst ihrer Existenz nach einen Endzweck habe; welches, wenn es a priori bewiesen werden könnte, zur subjektiven Realität des Endzwecks die objektive hinzutun würde. Denn hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken als so, daß er mit dem moralischen (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht) übereinstimmen müsse. Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke, und die physische Teleologie stellt sie in solchem Maße dar, daß, wenn wir der Vernunft gemäß urteilen, wir zum Prinzip der Nachforschung der Natur zuletzt

a) 1. und 2. Aufl.: „demselben“ [dem Weltbesten?]

anzunehmen Grund haben, daß in der Natur gar nichts ohne Zweck sei; allein den Endzweck der Natur suchen wir in ihr selbst vergeblich. Dieser kann und muß daher, so wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, selbst seiner objektiven Möglichkeit nach nur in vernünftigen Wesen gesucht werden. Die praktische Vernunft der letzteren aber gibt diesen End-
431 zweck nicht allein an, sondern bestimmt auch diesen Begriff in Ansehung der Bedingungen, unter welchen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann.

Es ist nun die Frage: ob die objektive Realität des Begriffs von einem Endzweck der Schöpfung nicht auch für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft hinreichend, wenngleich nicht apodiktisch für die bestimmende, doch hinreichend für die Maximen der theoretisch-reflektierenden Urteilskraft könne dargetan werden. Dieses ist das Mindeste, was man der spekulativen Philosophie ansinnen kann, die den sittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelst der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden sich anheischig macht; aber auch dieses Wenige ist doch weit mehr, als sie je zu leisten vermag.

Nach dem Prinzip der theoretisch-reflektierenden Urteilskraft würden wir sagen: wenn wir Grund haben, zu den zweckmäßigen Produkten der Natur eine oberste Ursache der Natur anzunehmen, deren Kausalität in Ansehung der Wirklichkeit der letzteren (die Schöpfung) von anderer Art, als zum Mechanism der Natur erforderlich ist, nämlich als die eines Verstandes gedacht werden muß[a]): so werden wir auch an diesem Urwesen nicht bloß allenthalben in der Natur Zwecke, sondern auch einen Endzweck zu denken hinreichenden Grund haben, wenngleich nicht, um das Dasein eines solchen Wesens
432 darzutun, doch wenigstens (so wie es in der physischen Teleologie geschah) uns zu überzeugen, daß wir die Möglichkeit einer solchen Welt nicht bloß nach Zwecken, sondern auch nur dadurch, daß wir ihrer Existenz einen Endzweck unterlegen, uns begreiflich machen können.

Allein Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von

a) 1. und 2. Aufl.: „mußte“

diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen; und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt. — Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns diesen letzteren auferlegt, in praktischer Absicht, nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit (Ausführbarkeit)[a] desselben, mithin auch (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben die Bewirkung desselben unmöglich sein würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen. Also haben wir einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken.

Dieses ist nun noch nicht der Schluß von der moralischen 433
Teleologie auf eine Theologie, d. i. auf das Dasein eines moralischen Welturhebers, sondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf diese Art bestimmt wird. Daß nun zu dieser Schöpfung, d. i. der Existenz der Dinge gemäß einem *Endzwecke*, erstlich ein verständiges, aber zweitens nicht bloß (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als *Zwecke* zu beurteilen genötigt waren) ein verständiges, sondern ein zugleich *moralisches* Wesen als Welturheber, mithin ein *Gott*, angenommen werden müsse[b]: ist ein zweiter Schluß, welcher so beschaffen ist, daß man sieht, er sei bloß für die Urteilskraft nach Begriffen der praktischen Vernunft, und als ein solcher für die reflektierende, nicht die bestimmende Urteilskraft gefällt. Denn wir können uns nicht anmaßen einzusehen, daß, obzwar in uns die moralisch-praktische Vernunft von der technisch-praktischen ihren Prinzipien nach wesentlich unterschieden ist, in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so sein müsse, und eine besondere und verschiedene Art der Kausalität derselben zum Endzwecke, als bloß zu Zwecken der Natur, erforderlich sei; daß wir mithin an unserem Endzweck nicht bloß einen *moralischen Grund* haben, einen Endzweck der Schöpfung (als Wirkung), sondern auch ein *moralisches*

---

a) Die Klammern sind von Erdmann hinzugefügt.
b) 1. und 2.: „mußte“

Wesen als Urgrund der Schöpfung anzunehmen. Wohl aber
434 können wir sagen: daß, *nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens*, wir uns die Möglichkeit einer solchen *auf das moralische Gesetz* und dessen Objekt bezogenen Zweckmäßigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen können.

Die Wirklichkeit eines höchsten moralich-gesetzgebenden Urhebers ist also bloß *für den praktischen Gebrauch* unserer Vernunft hinreichend dargetan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen. Denn diese bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks, der uns auch ohnedas durch ihre eigene Gesetzgebung aufgegeben ist, einer Idee, wodurch das Hindernis, aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem bloßen Naturbegriffe von der Welt (für die reflektierende Urteilskraft hinreichend) weggeräumt wird; und diese Idee bekommt dadurch praktische Realität, wenn ihr gleich alle Mittel, ihr eine solche in theoretischer Absicht zur Erklärung der Natur und Bestimmung der obersten Ursache zu verschaffen, für das spekulative Erkenntnis gänzlich abgehen. Für die theoretisch-reflektierende Urteilskraft bewies die physische Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verständige Weltursache; für die praktische bewirkt dieses die moralische durch den Begriff eines Endzwecks, den sie
435 in praktischer Absicht der Schöpfung beizulegen genötigt ist. Die objektive Realität der Idee von Gott, als moralischen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch physische Zwecke *allein* dargetan werden; gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntnis mit der des moralischen[a]) verbunden wird, sind jene vermöge der Maxime der reinen Vernunft: Einheit der Prinzipien, soviel sich tun läßt, zu befolgen, von großer Bedeutung, um der praktischen Realität jener Idee durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urteilskraft bereits[b]) hat, zu Hilfe zu kommen.

Hierbei ist nun zu Verhütung eines leicht eintretenden Mißverständnisses höchst nötig anzumerken, daß wir erstlich diese Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie *denken* können. Denn wie wollten wir seine Natur,

a) Hier fehlt ein Hauptwort, Erdmann vermutet wohl mit Recht „Endzwecks".

b) Kant: ‚bereit"; korr. Hartenstein.

wovon uns die Erfahrung nichts Ähnliches zeigen kann, erforschen? Zweitens, daß wir es durch dieselbe[a] auch nur denken, nicht danach *erkennen* und sie ihm etwa theoretisch beilegen können; denn das wäre für die bestimmende Urteilskraft in spekulativer Absicht unserer Vernunft nötig, um, was die oberste Weltursache *an sich* sei, einzusehen. Hier aber ist es nur darum zu tun, welchen Begriff wir uns nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen von demselben zu machen, und ob wir seine Existenz anzunehmen haben, um einem Zwecke, den uns reine praktische Vernunft, ohne alle solche Voraussetzung, a priori nach allen Kräften zu bewirken
auferlegt, gleichfalls nur praktische Realität zu verschaffen, 436
d. i. nur eine beabsichtigte Wirkung als möglich denken zu können. Immerhin mag jener Begriff für die spekulative Vernunft überschwenglich sein; auch mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beilegen, objektiv gebraucht, einen Anthropomorphism in sich verbergen; die Absicht ihres Gebrauches ist auch nicht, seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unseren Willen danach bestimmen zu wollen. So wie wir eine Ursache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben (aber nur in Ansehung ihrer Relation zu[b] dieser), benennen, ohne darum die innere Beschaffenheit derselben durch die Eigenschaften, die uns von dergleichen Ursachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müssen, innerlich bestimmen zu wollen; so wie wir z. B. der Seele unter anderen auch eine *vim locomotivam* beilegen, weil wirklich Bewegungen des Körpers entspringen, deren Ursache in ihren Vorstellungen liegt, ohne ihr darum die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen (nämlich durch Anziehung[c], Druck, Stoß, mithin Bewegung, welche jederzeit ein ausgedehntes Wesen voraussetzen), beilegen zu wollen: — ebenso werden wir *etwas*, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines notwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen; dieses aber, nach Beschaffenheit
der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weises, nach 437
moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können, und der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen

---

a) Kant: „dasselbe"; korr. Erdmann.
b) „zu" hinzugefügt von Erdmann.
c) „Anziehung" fehlt in der 1. Aufl.

gemäß als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen, um nur das *Verhältnis* dieses alle unsere Erkenntnisvermögen übersteigenden Wesens zum Objekte *unserer* praktischen Vernunft auszudrücken; ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Kausalität dieser Art, nämlich einen Verstand und Willen, ihm darum theoretisch beilegen, ja selbst auch nur die an ihm gedachte Kausalität in Ansehung dessen, was *für uns* Endzweck ist, als in diesem Wesen selbst von der Kausalität in Ansehung der Natur (und deren Zweckbestimmungen überhaupt) objektiv unterscheiden zu wollen, sondern diesen Unterschied nur als subjektiv notwendig, für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens und gültig für die reflektierende, nicht für die objektiv bestimmende Urteilskraft annehmen können. Wenn es aber auf das Praktische ankommt, so ist ein solches *regulatives* Prinzip (für die Klugheit oder Weisheit): dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäß zu handeln, zugleich *konstitutiv*, d. i. praktisch bestimmend; indes ebendasselbe, als Prinzip die objektive Möglichkeit der Dinge zu beurteilen, keineswegs theoretisch-bestimmend (daß nämlich auch dem Objekte die einzige Art der Möglichkeit
438 zukomme, die unserem Vermögen zu denken zukommt), sondern ein bloß *regulatives* Prinzip für die reflektierende Urteilskraft ist.

Anmerkung.

Dieser moralische Beweis ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern allenfalls nur ein neu erörterter Beweisgrund; denn er hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen, und wird mit der fortgehenden Kultur desselben nur immer mehr entwickelt. Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflektieren anfingen, in einer Zeit, wo sie über die Zweckmäßigkeit der Natur noch gleichgültig wegsahen, sie nützten, ohne sich dabei etwas anderes als den gewohnten Lauf der Natur zu denken, mußte sich das Urteil unvermeidlich einfinden: daß es im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewalttätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist, als ob sie in sich eine

Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen; mithin mußte
auch die obgleich dunkle Vorstellung von etwas, dem sie
nachzustreben sich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit
ein solcher Ausschlag sich gar nicht zusammenreimen lasse,
oder womit, wenn sie den Weltlauf einmal als die einzige Ord-
nung der Dinge ansahen, sie wiederum jene innere Zweck-
bestimmung ihres Gemüts nicht zu vereinigen wußten. Nun
mochten sie die Art, wie eine solche Unregelmäßigkeit (welche
dem menschlichen Gemüte weit empörender sein muß als der
blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurteilung zum Prinzip
unterlegen wollte) ausgeglichen werden könne, sich auf man- 439
cherlei noch so grobe Weise vorstellen, so konnten sie sich
doch niemals ein anderes Prinzip der Möglichkeit der Ver-
einigung der Natur mit ihrem inneren Sittengesetze erdenken,
als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende
oberste Ursache; weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck
in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck außer ihnen,
in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im
Widerspruche stehen. Über die innere[a]) Beschaffenheit jener
Weltursache konnten sie nun manchen Unsinn ausbrüten; jenes
moralische Verhältnis in der Weltregierung blieb immer das-
selbe, welches für die unangebauteste Vernunft, sofern sie sich
als praktisch betrachtet, allgemein faßlich ist, mit welcher
hingegen die spekulative bei weitem nicht gleichen Schritt
halten kann. — Auch wurde aller Wahrscheinlichkeit nach
durch dieses moralische Interesse allererst die Aufmerksam-
keit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur[b]) rege gemacht,
die alsdann jene Idee zu bestärken vortrefflich diente, sie
aber doch nicht begründen, noch weniger jenes entbehren
konnte, weil selbst die Nachforschung der Zwecke der Natur
nur in Beziehung auf den Endzweck dasjenige unmittelbare
Interesse bekommt, welches sich in der Bewunderung derselben,
ohne Rücksicht auf irgend daraus zu ziehenden Vorteil, in so
großem Maße zeigt.

§ 89.

Von dem Nutzen des moralischen Arguments.

Die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller
unserer Ideen vom Übersinnlichen auf die Bedingungen ihres 440

a) „innere“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.
b) Ak.-Ausg.: „Zwecke der Natur“ [Versehen?]

praktischen Gebrauchs hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen: daß sie verhütet, daß Theologie sich nicht in **Theosophie** (in vernunftverwirrende überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke; daß Religion nicht in Theurgie (ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluß haben zu können) oder in Idololatrie (ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können) gerate.*)

Denn wenn man der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftelns in Ansehung dessen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, auch nur das Mindeste theoretisch (und Erkenntnis erweiternd) zu bestimmen einräumt; wenn man mit Einsichten vom Dasein und von der Beschaffenheit der göttlichen
441 Natur, von seinem Verstande und Willen, den Gesetzen beider und den daraus auf die Welt abfließenden Eigenschaften groß zu tun verstattet: so möchte ich wohl wissen, wo und an welcher Stelle man die Anmaßungen der Vernunft begrenzen wolle; denn, wo jene Einsichten hergenommen sind, ebendaher können ja noch mehrere (wenn man nur, wie man meint, sein Nachdenken anstrengte) erwartet werden. Die Begrenzung solcher Ansprüche müßte doch nach einem gewissen Prinzip geschehen, nicht etwa bloß aus dem Grunde, weil wir finden, daß alle Versuche mit denselben bisher fehlgeschlagen sind; denn das beweiset nichts wider die Möglichkeit eines besseren Ausschlags. Hier ist aber kein Prinzip möglich, als entweder anzunehmen, daß in Ansehung des Übersinnlichen schlechterdings gar nichts theoretisch (als lediglich nur negativ) bestimmt werden könne, oder daß unsere Vernunft eine noch

*) Abgötterei in praktischem Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas anderes als Moralität die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu tun vermag, gemäß zu sein. Denn so rein und frei von sinnlichen Bildern man auch in theoretischer Rücksicht jenen Begriff gefaßt haben mag, so ist er in praktischer alsdann dennoch als ein Idol[a]), d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach anthropomorphistisch vorgestellt.

a) 1. Aufl.: „Ideal“

unbenutzte Fundgrube zu wer weiß wie großen, für uns und unsere Nachkommen aufbewahrten erweiternden Kenntnissen in sich enthalte. — Was aber Religion betrifft, d. i. die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber, so muß, wenn die theoretische Erkenntnis desselben vorhergehen müßte, die Moral sich nach der Theologie richten, und nicht allein statt einer inneren notwendigen Gesetzgebung der Vernunft eine äußere willkürliche eines obersten Wesens eingeführt werden[a]), sondern auch in dieser alles, was unsere Einsicht in die Natur 442
desselben Mangelhaftes hat, sich auf die sittliche Vorschrift[b]) erstrecken, und so die Religion unmoralisch machen und verkehren.

In Ansehung der Hoffnung eines künftigen Lebens, wenn wir statt des Endzwecks, den wir der Vorschrift des moralischen Gesetzes gemäß selbst zu vollführen haben, zum Leitfaden des Vernunfturteils über[c]) unsere Bestimmung (welches also nur in praktischer Beziehung als notwendig oder annehmungswürdig betrachtet wird) unser theoretisches Erkenntnisvermögen befragen, gibt die Seelenlehre in dieser Absicht, so wie oben die Theologie, nichts mehr als einen negativen Begriff von unserem denkenden Wesen: daß nämlich keine[d]) seiner Handlungen und Erscheinungen des inneren Sinnes materialistisch erklärt werden könne; daß also von ihrer abgesonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer ihrer Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urteil aus spekulativen Gründen durch unser gesamtes theoretisches Erkenntnisvermögen möglich sei. Da also alles hier der teleologischen Beurteilung unseres Daseins in praktisch-notwendiger[e]) Rücksicht und der Annehmung unserer Fortdauer, als der zu dem uns von der Vernunft schlechterdings aufgegebenen Endzweck erforderlichen Bedingung, überlassen bleibt, so zeigt sich hier zugleich der Nutzen (der zwar beim ersten Anblick Verlust zu sein scheint): daß, so wie die Theologie für uns nie Theosophie werden kann, 443
die rationale Psychologie niemals Pneumatologie als erweiternde Wissenschaft werden könne, so wie sie anderseits

a) „werden“ Zusatz Windelbands.
b) 1. Aufl.: „Vorschrift“
c) 2. und 3. Aufl.: „für“
d) Kant „keines“ (wohl Druckfehler); korr. Hartenstein.
e) Kant „praktischer notwendiger“

auch gesichert ist, in keinen Materialism zu verfallen; sondern daß sie vielmehr bloß Anthropologie des inneren Sinnes, d. i. Kenntnis unseres denkenden Selbst im Leben sei und als theoretisches Erkenntnis auch bloß empirisch bleibe; dagegen die rationale Psychologie, was die Frage über unsere ewige Existenz betrifft, gar keine theoretische Wissenschaft ist, sondern auf einem einzigen Schlusse der moralischen Teleologie beruht, wie denn auch ihr ganzer Gebrauch bloß der letzteren, als unserer praktischen Bestimmung wegen, notwendig ist.

§ 90.

Von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologischen[a] Beweise des Daseins Gottes.

Zuerst wird zu jedem Beweise, er mag (wie bei dem Beweise durch Beobachtung des Gegenstandes oder Experiment) durch unmittelbare empirische Darstellung dessen, was bewiesen werden soll, oder durch Vernunft a priori aus Prinzipien geführt werden, erfordert: daß er nicht überrede, sondern überzeuge, oder wenigstens auf Überzeugung wirke;
444 d. i. daß der Beweisgrund oder der Schluß nicht ein bloß[b] subjektiver (ästhetischer) Bestimmungsgrund des Beifalls (bloßer Schein), sondern objektiv-gültig und ein logischer Grund der Erkenntnis sei; denn sonst wird der Verstand berückt, aber nicht überführt. Von jener Art eines Scheinbeweises ist derjenige, welcher vielleicht in guter Absicht, aber doch mit vorsätzlicher Verhehlung seiner Schwäche in der natürlichen Theologie geführt wird: wenn man die große Menge der Beweistümer eines Ursprungs der Naturdinge nach dem Prinzip der Zwecke herbeizieht und sich den bloß subjektiven Grund der menschlichen Vernunft zunutze macht, nämlich den ihr eigenen Hang, wo es nur ohne Widerspruch geschehen kann, statt vieler Prinzipien ein einziges und, wo in diesem Prinzip nur einige oder auch viele Erfordernisse zur Bestimmung eines Begriffs angetroffen werden, die übrigen hinzuzudenken, um den Begriff des Dinges durch willkürliche Ergänzung zu vollenden. Denn freilich, wenn wir so viele Produkte in der Natur antreffen, die für uns Anzeigen einer ver-

---

a) Kant „moralischen"; korr. Rosenkranz.
b) 2. und 3. Aufl.: „bloß ein"

ständigen Ursache sind: warum wollen wir statt vieler solcher Ursachen nicht lieber eine einzige, und zwar an dieser nicht etwa bloß großen Verstand, Macht usw., sondern nicht vielmehr Allweisheit, Allmacht, mit einem Worte sie als eine solche, die den für alle möglichen Dinge zureichenden Grund solcher Eigenschaften enthalte, denken? und über das diesem einigen, alles vermögenden Urwesen nicht bloß für die Naturgesetze und -produkte Verstand, sondern auch, als einer mora- 445
lischen Weltursache, höchste sittliche praktische Vernunft beilegen, da durch diese Vollendung des Begriffs ein für Natureinsicht sowohl als moralische Weisheit zusammen hinreichendes Prinzip angegeben wird, und kein nur einigermaßen gegründeter Einwurf wider die Möglichkeit einer solchen Idee gemacht werden kann? Werden hierbei nun zugleich die moralischen Triebfedern des Gemüts in Bewegung gesetzt, und ein lebhaftes Interesse der letzteren mit rednerischer Stärke (deren sie auch wohl würdig sind) hinzugefügt, so entspringt daraus eine Überredung von der objektiven Zulänglichkeit des Beweises, und ein (in den meisten Fällen seines Gebrauchs) auch heilsamer Schein, der aller Prüfung der logischen Schärfe desselben sich ganz überhebt und sogar dawider, als ob ihr ein frevelhafter Zweifel zum Grunde läge, Abscheu und Widerwillen trägt. — Nun ist hierwider wohl nichts zu sagen, sofern man auf populäre Brauchbarkeit eigentlich Rücksicht nimmt. Allein da doch die Zerfällung desselben in die zwei ungleichartigen Stücke, die dieses Argument enthält, nämlich in das, was zur physischen, und das, was zur moralischen Teleologie gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zusammenschmelzung beider es unkenntlich macht, wo der eigentliche Nerv des Beweises liege, und an welchem Teile und wie er müßte bearbeitet werden, um für die Gültig- 446
keit desselben vor der schärfsten Prüfung standhalten zu können (selbst wenn man an einem Teile die Schwäche unserer Vernunfteinsicht einzugestehen genötigt sein sollte): so ist es für den Philosophen Pflicht (gesetzt daß er auch die Anforderung der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete), den obgleich noch so heilsamen Schein, welchen eine solche Vermengung hervorbringen kann, aufzudecken, und was bloß zur Überredung gehört, von dem, was auf Überzeugung führt (die beide nicht bloß dem Grade, sondern selbst der Art nach unterschiedene Bestimmungen des Beifalls sind), abzusondern, um

die Gemütsfassung in diesem Beweise in ihrer ganzen Lauterkeit offen darzustellen und diesen der strengsten Prüfung freimütig unterwerfen zu können.

Ein Beweis aber, der auf Überzeugung angelegt ist, kann wiederum zwiefacher Art sein, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand *an sich* sei, oder was er *für uns* (Menschen überhaupt) nach den uns notwendigen Vernunftprinzipien einer Beurteilung sei (ein Beweis *κατ' ἀλήθειαν* oder *κατ' ἄνθρωπον*, das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menschen überhaupt genommen) ausmachen soll. Im ersteren Falle ist er auf hinreichende Prinzipien für die bestimmende, im zweiten bloß für die reflektierende Urteilskraft gegründet. Im letzteren Falle kann er, auf bloß theoretischen Prinzipien be-
447 ruhend, niemals auf Überzeugung wirken; legt er aber ein praktisches Vernunftprinzip zum Grunde (welches mithin allgemein und notwendig gilt), so darf er wohl auf eine in reiner praktischer Absicht hinreichende, d. i. moralische Überzeugung Anspruch machen. Ein Beweis aber *wirkt auf Überzeugung*, ohne noch zu überzeugen, wenn er bloß[a]) auf dem Wege dahin geführt wird, d. i. nur objektive Gründe dazu in sich enthält, die, ob sie gleich noch nicht zur Gewißheit hinreichend, dennoch von der Art sind, daß sie nicht bloß als subjektive Gründe des Urteils[b]) zur Überredung dienen.

Alle theoretische Beweisgründe reichen nun entweder zu: 1. zum Beweise durch logisch-strenge *Vernunftschlüsse*; oder, wo dieses nicht ist, 2. zum *Schlusse* nach der *Analogie*; oder, findet auch dieses etwa nicht statt, doch noch 3. zur *wahrscheinlichen Meinung*; oder endlich, was das Mindeste ist, 4. zur Annehmung eines bloß möglichen Erklärungsgrundes, als *Hypothese*. — Nun sage ich: daß alle Beweisgründe überhaupt, die auf theoretische Überzeugung wirken, kein Fürwahrhalten dieser Art von dem höchsten bis zum niedrigsten Grade desselben bewirken können, wenn der Satz von der Existenz eines Urwesens als eines Gottes, in der dem ganzen Inhalte dieses Begriffs angemessenen Bedeutung, nämlich als eines *moralischen* Welturhebers, mithin so, daß
448 durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewiesen werden soll.

---

a) „bloß“ Zusatz der 2. und 3. Aufl.
b) 1. Aufl.: „des Urteilens“

1. Was den *logisch-gerechten*, vom Allgemeinen zum Besonderen fortgehenden Beweis betrifft, so ist in der Kritik hinreichend dargetan worden, daß, da dem Begriffe von einem Wesen, welches über die Natur hinaus zu suchen ist, keine uns mögliche Anschauung korrespondiert, dessen Begriff also selbst, sofern er durch synthetische Prädikate theoretisch bestimmt werden soll, für uns jederzeit problematisch bleibt, schlechterdings kein Erkenntnis desselben (wodurch der Umfang unseres theoretischen Wissens im mindesten erweitert würde) stattfinde, und unter die allgemeinen Prinzipien der Natur der Dinge der besondere Begriff eines übersinnlichen Wesens gar nicht subsumiert werden könne, um von jenen auf dieses zu schließen, weil jene Prinzipien lediglich für die Natur als Gegenstand der Sinne gelten.

2. Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit, eines derselben doch nach einer *Analogie**) mit dem anderen *denken*; aber

*) *Analogie* (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie ungeachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten (d. i. außer diesem Verhältnisse betrachtet), stattfindet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Tiere in Vergleichung mit denen des Menschen den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen, (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft, und wollen damit zugleich anzeigen, daß der Grund des tierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instinkts, von der Vernunft in der Tat spezifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältnis habe. — Deswegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen *Vernunft* braucht, nicht schließen, daß der Biber auch dergleichen haben müsse, und es einen *Schluß* nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Tiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können), mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewußt sind) verglichen, können wir ganz richtig *nach der Analogie* schließen, daß die Tiere auch nach *Vorstellungen* handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind) und ungeachtet ihrer spezifischen Verschiedenheit doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind. Das Prinzip der Befugnis, so zu schließen, liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Tiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem Menschen als Menschen, soweit wir sie äußerlich nach ihren Handlungen miteinander vergleichen, zu einerlei

449 aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schließen, d. i. dieses Merk-
450 mal des spezifischen Unterschiedes auf das andere übertragen. So kann ich mir, nach der Analogie mit dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der wechselseitigen Anziehung und Abstoßung der Körper untereinander, auch die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach Regeln des Rechts denken; aber jene spezifischen Bestimmungen (die materielle Anziehung oder Abstoßung) nicht auf diese übertragen und sie den Bürgern beilegen, um ein System, welches Staat heißt, auszumachen. — Ebenso dürfen wir wohl die Kausalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt als Naturzwecke nach der Analogie eines Verstandes, als Grundes der Formen gewisser Produkte, die wir Kunstwerke nennen, denken (denn dieses geschieht nur zum Behuf des theoretischen oder praktischen Gebrauchs unseres Erkenntnisvermögens, den wir von diesem Begriffe in Ansehung der Naturdinge in der Welt nach einem gewissen Prinzip zu machen haben); aber wir können daraus, daß unter Welt-
451 wesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurteilt wird, Verstand beigelegt werden muß, keineswegs nach einer Analogie schließen, daß auch dem Wesen, welches von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst ebendieselbe Kausalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme: weil dieses eben den Punkt der Ungleichartigkeit betrifft, der zwischen einer in Ansehung ihrer Wirkungen sinnlich-bedingten Ursache und dem übersinnlichen Urwesen selbst im Begriffe desselben gedacht wird und also auf diesen nicht übertragen werden kann. — Eben darin, daß ich mir die

---

Gattung zu zählen. Es ist *par ratio*. Ebenso kann ich die Kausalität der obersten Weltursache, in der Vergleichung der zweckmäßigen Produkte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen, nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaften in demselben nach der Analogie schließen, weil hier das Prinzip der Möglichkeit einer solchen Schlußart gerade mangelt, nämlich die *paritas rationis*, das höchste Wesen mit dem Menschen (in Ansehung ihrer beiderseitigen Kausalität) zu einer und derselben Gattung zu zählen. Die Kausalität der Weltwesen, die immer sinnlich-bedingt (dergleichen die durch Verstand) ist, kann nicht auf ein Wesen übertragen werden, welches mit jenen keinen Gattungsbegriff als den eines Dinges überhaupt gemein hat.

göttliche Kausalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich-bedingten Menschen kennen) denken soll, liegt das Verbot, ihm diesen Verstand in der eigentlichen Bedeutung beizulegen.*)

3. Meinen findet in Urteilen a priori gar nicht statt, sondern man erkennt durch sie entweder etwas als ganz gewiß, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebenen Beweisgründe, von denen wir ausgehen (wie hier von den Zwecken in der Welt), empirisch sind, so kann man mit diesen doch über
die Sinnenwelt hinaus nichts meinen und solchen gewagten 452
Urteilen den mindesten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zugestehen. Denn Wahrscheinlichkeit ist ein Teil einer in einer gewissen Reihe der Gründe möglichen Gewißheit (die Gründe derselben werden darin mit dem Zureichenden, als Teile mit einem Ganzen, verglichen), zu welchen jener unzureichende Grund muß ergänzt werden können. Weil sie aber als Bestimmungsgründe der Gewißheit eines und desselben Urteils gleichartig sein müssen, indem sie sonst nicht zusammen eine Größe (dergleichen die Gewißheit ist) ausmachen würden: so kann nicht ein Teil derselben innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung, ein anderer außerhalb aller möglichen Erfahrung liegen. Mithin, da bloß-empirische Beweisgründe auf nichts Übersinnliches führen, der Mangel in der Reihe derselben auch durch nichts ergänzt werden kann, so findet in dem Versuche, durch sie zum Übersinnlichen und einer Erkenntnis desselben zu gelangen, nicht die mindeste Annäherung, folglich in einem Urteile über das letztere durch von der Erfahrung hergenommene Argumente auch keine Wahrscheinlichkeit statt.

4. Was als Hypothese zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung dienen soll, davon muß wenigstens die Möglichkeit völlig gewiß sein. Es ist genug, daß ich bei einer Hypothese auf die Erkenntnis der Wirklichkeit (die in einer für wahrscheinlich ausgegebenen Meinung noch
behauptet wird) Verzicht tue; mehr kann ich nicht preis- 453

*) Man vermißt dadurch nicht das Mindeste in der Vorstellung der Verhältnisse dieses Wesens zur Welt, sowohl was die theoretischen als praktischen Folgerungen aus diesem Begriffe betrifft. Was es an sich selbst sei, erforschen zu wollen, ist ein ebenso zweckloser als vergeblicher Vorwitz.

geben; die Möglichkeit dessen, was ich einer Erklärung zum Grunde lege, muß wenigstens keinem Zweifel ausgesetzt sein, weil sonst der leeren Hirngespinste kein Ende sein würde. Die Möglichkeit aber eines nach gewissen Begriffen bestimmten übersinnlichen Wesens anzunehmen, da hierzu keine von den erforderlichen Bedingungen einer Erkenntnis nach dem, was in ihr auf Anschauung beruht, gegeben ist, und also der bloße Satz des Widerspruchs (der nichts als die Möglichkeit des Denkens und nicht des gedachten Gegenstandes selbst beweisen kann) als Kriterium dieser Möglichkeit übrigbleibt, würde eine völlig grundlose Voraussetzung sein.

Das Resultat hiervon ist: daß für das Dasein des Urwesens als einer Gottheit oder der Seele als eines unsterblichen Geistes schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht, um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menschliche Vernunft möglich sei; und dieses aus dem ganz begreiflichen Grunde: weil zur Bestimmung der Ideen des Übersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem wir diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müßten, ein solcher aber jenem Objekte schlechterdings nicht angemessen ist, also[a]) ohne alle Bestimmung derselben nichts mehr als der Begriff von einem nichtsinnlichen Etwas übrig-
454 bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch kein Erkenntnis (als Erweiterung des Begriffs) von seiner inneren Beschaffenheit ausmacht.

§ 91.

Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben.

Wenn wir bloß auf die Art sehen, wie etwas für uns (nach der subjektiven Beschaffenheit unserer Vorstellungskräfte) Objekt der Erkenntnis *(res cognoscibilis)* sein kann, so werden alsdann die Begriffe nicht mit den Objekten, sondern bloß mit unseren Erkenntnisvermögen und dem Gebrauche, den diese von der gegebenen Vorstellung (in theoretischer oder praktischer Absicht) machen können, zusammengehalten; und die Frage, ob etwas ein erkennbares Wesen sei

a) 1. und 2. Aufl.: „aber“

oder nicht, ist keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge selbst, sondern unserer Erkenntnis derselben angeht.

Erkennbare Dinge sind nun von dreifacher Art: Sachen der Meinung *(opinabile)*, Tatsachen *(scibile)* und Glaubenssachen *(mere credibile)*.

1. Gegenstände der bloßen Vernunftideen, die für das theoretische Erkenntnis gar nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung dargestellt werden können, sind sofern auch gar nicht erkennbare Dinge, mithin kann man in Ansehung ihrer nicht
einmal meinen; wie denn a priori zu meinen, schon an sich 455
ungereimt und der gerade Weg zu lauter Hirngespenstern[a]) ist. Entweder unser Satz a priori ist also gewiß, oder er enthält gar nichts zum Fürwahrhalten. Also sind Meinungssachen jederzeit Objekte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntnis (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber nach dem bloßen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, für uns unmöglich ist. So ist der Äther der neueren Physiker, eine elastische, alle anderen Materien durchdringende (mit ihnen innigst vermischte) Flüssigkeit, eine bloße Meinungssache, immer doch noch von der Art, daß, wenn die äußeren Sinne im höchsten Grade geschärft wären, er wahrgenommen werden könnte; der aber nie in irgendeiner Beobachtung oder Experimente dargestellt werden kann. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, ist eine Sache der Meinung; denn wenn wir diesen näher kommen könnten, welches an sich möglich ist, würden wir, ob sie sind oder nicht sind, durch Erfahrung ausmachen; aber wir werden ihnen niemals so nahe kommen, und so bleibt es beim Meinen. Allein meinen, daß es reine, ohne Körper denkende Geister im materiellen Universum gebe (wenn man nämlich gewisse dafür ausgegebene wirkliche[b]) Erscheinungen, wie billig, von der Hand weist), heißt dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine bloße Idee, welche übrigbleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt und ihm doch
das Denken übrig läßt. Ob aber alsdann das letztere (welches 456
wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen) übrigbleibe, können wir nicht ausmachen. Ein solches

---

a) 1. Aufl.: „Hirngespinstern"; Erdmann und Windelband: „Hirngespinsten" (wie S. 340^{3} und 347_{17} vorliegender Ausgabe).

b) „wirkliche" fehlt in der 1. Aufl.

Ding ist ein vernünfteltes Wesen *(ens rationis ratiocinantis)*, kein Vernunftwesen *(ens rationis ratiocinatae)*; von welchem letzteren es doch möglich ist, die objektive Realität seines Begriffs wenigstens für den praktischen Gebrauch der Vernunft hinreichend darzutun, weil dieser, der seine eigentümlichen und apodiktisch gewissen Prinzipien a priori hat, ihn sogar erheischt (postuliert).

2. Gegenstände für Begriffe, deren objektive Realität (es sei durch reine Vernunft oder durch Erfahrung, und im ersteren Falle aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen korrespondierenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind *(res facti)* Tatsachen.*) Dergleichen sind die mathematischen Eigenschaften der Größen (in der Geometrie), weil sie einer Darstellung a priori für den theoretischen Vernunftgebrauch
457 fähig sind. Ferner sind Dinge oder Beschaffenheiten derselben, die durch Erfahrung (eigene oder fremde Erfahrung vermittelst der Zeugnisse) dargetan werden können, gleichfalls Tatsachen. — Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist) unter den Tatsachen; und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besonderen Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde), sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun läßt. — Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die *scibilia* mit gerechnet werden muß.

3. Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für

---

*) Ich erweitere hier, wie mich dünkt mit Recht, den Begriff einer Tatsache über die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts. Denn es ist nicht nötig, ja nicht einmal tunlich, diesen Ausdruck bloß auf die wirkliche Erfahrung einzuschränken, wenn von dem Verhältnisse der Dinge zu unseren Erkenntnisvermögen die Rede ist, da eine bloß mögliche Erfahrung schon hinreichend ist, um von ihnen bloß als Gegenständen einer bestimmten Erkenntnisart zu reden.

den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind, sind bloße Glaubenssachen. Dergleichen ist das höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt; dessen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen Vernunftgebrauch hinreichend seiner objektiven Realität nach bewiesen werden kann, dessen Gebrauch aber zur bestmöglichen Bewirkung jenes Zwecks doch durch prak- 458
tische reine Vernunft geboten ist[a]), und mithin als möglich angenommen werden muß. Diese gebotene Wirkung, zusamt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen ihrer Möglichkeit, nämlich dem Dasein Gottes und der Seelen-Unsterblichkeit, sind Glaubenssachen *(res fidei)*, und zwar die einzigen unter allen Gegenständen, die so genannt werden können.*) Denn ob von uns gleich, was wir nur von der Erfahrung anderer durch Zeugnis lernen können, geglaubt werden muß, so ist es darum doch noch nicht an sich Glaubenssache; denn bei jener Zeugen einem war es doch eigene Erfahrung und Tatsache, oder wird als solche vorausgesetzt. Zudem muß es möglich sein, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen; und die Objekte der Geschichte und Geographie[b]), wie alles überhaupt, was zu wissen nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen wenigstens möglich ist, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Tatsachen. Nur Gegenstände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubenssachen sein, aber nicht als Gegen- 459
stände der bloßen reinen spekulativen Vernunft; denn da können sie gar nicht einmal mit Sicherheit zu den Sachen, d. i. Objekten jenes für uns möglichen Erkenntnisses gezählt werden.

---

*) Glaubenssachen sind aber darum nicht Glaubensartikel; wenn man unter den letzteren solche Glaubenssachen versteht, zu deren Bekenntnis (innerem oder äußerem) man verpflichtet werden kann; dergleichen also die natürliche Theologie nicht enthält. Denn da sie als Glaubenssachen sich nicht[c]) (gleich den Tatsachen) auf theoretische Beweise gründen können, so ist es ein freies Fürwahrhalten, und auch nur als ein solches mit der Moralität des Subjekts vereinbar.

---

a) 1. Aufl.: „bewiesen werden kann, aber doch durch praktische reine Vernunft geboten ist".

b) „und Geographie" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

c) „nicht" steht bei Kant erst vor „gründen"; korr. Windelband.

Es sind Ideen, d. i. Begriffe, denen man die objektive Realität theoretisch nicht sichern kann. Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck, das, wodurch wir allein würdig werden können, selbst Endzweck einer Schöpfung zu sein, eine Idee, die für uns in praktischer Beziehung objektive Realität hat, und Sache; aber darum, weil wir diesem Begriffe in theoretischer Absicht diese Realität nicht verschaffen können, bloße Glaubenssache der reinen Vernunft; mit ihm aber zugleich Gott und Unsterblichkeit, als die Bedingungen, unter denen allein wir, nach der Beschaffenheit unserer (der menschlichen) Vernunft, uns die Möglichkeit jenes Effekts des gesetzmäßigen Gebrauches unserer Freiheit denken können. Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische, sondern bloß für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunfterkenntnis beweist, und die Spekulation oder die praktischen Klugheitsregeln nach dem Prinzip der Selbstliebe[a] gar nicht erweitert. Wenn das oberste Prinzip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit
460 ihres höchsten Objekts, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, dadurch[b] mit postuliert. Dadurch wird nun das Erkenntnis der letzteren weder Wissen noch Meinung von dem Dasein und der Beschaffenheit dieser Bedingungen als theoretische Erkenntnisart, sondern bloß Annahme in praktischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft.

Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, die uns die physische Teleologie in so reichem Maße vorlegt, einen *bestimmten* Begriff von einer verständigen Weltursache scheinbar gründen können, so wäre das Dasein dieses Wesens doch nicht Glaubenssache. Denn da dieses nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, sondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird, so würde es bloß die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese sein. Nun führt jene Teleologie keineswegs auf einen bestimmten Begriff von Gott, der hingegen allein in dem von einem moralischen Welturheber angetroffen wird, weil dieser allein den Endzweck an-

a) „oder . . . Selbstliebe“ fehlt in der 1. Aufl.
b) 1. und 2. Aufl.: „dadurch zugleich“

gibt, zu welchem wir uns nur sofern zählen können, als wir dem, was uns das moralische Gesetz als Endzweck auferlegt, mithin uns verpflichtet, uns gemäß verhalten. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur durch die Beziehung auf das Objekt unserer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit, den Endzweck derselben zu erreichen, den Vorzug, in unserem Fürwahrhalten als Glaubenssache zu gelten; dagegen eben- 461
derselbe Begriff doch sein Objekt nicht als Tatsache geltend machen kann; weil, obzwar die Notwendigkeit der Pflicht für die praktische Vernunft wohl klar ist, doch die Erreichung des Endzwecks derselben, sofern er nicht ganz in unserer Gewalt ist, nur zum Behuf des praktischen Gebrauchs der Vernunft angenommen, also nicht so, wie die Pflicht selbst, praktisch notwendig ist.*)

*) Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht; denn dieser liegt im moralischen Gesetze, welches als formales praktisches Prinzip kategorisch leitet, unangesehen der Objekte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin irgend eines Zweckes. Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Wert besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt; und ich kann von der Möglichkeit oder Unausführbarkeit der Zwecke, die mir jenem Gesetze gemäß zu befördern obliegt[a]), gar wohl abstrahieren (weil in ihnen nur der äußere Wert meiner Handlungen besteht), als von[b]) etwas, welches nie völlig in meiner Gewalt ist, um nur auf das zu sehen, was meines Tuns ist. Allein die Absicht, den Endzweck aller vernünftigen Wesen (Glückseligkeit, soweit sie einstimmig mit der Pflicht[c]) möglich ist) zu befördern, ist doch eben durch das Gesetz der Pflicht auferlegt. Aber die spekulative Vernunft sieht die Ausführbarkeit derselben (weder von seiten unseres eigenen physischen Vermögens noch der Mitwirkung der Natur) gar nicht ein; vielmehr muß sie aus solchen Ursachen, soviel wir vernünftigerweise urteilen können, einen solchen Erfolg unseres Wohlverhaltens von der bloßen Natur (in uns und außer uns), ohne Gott und Unsterblichkeit anzunehmen, für eine ungegründete und nichtige, wenngleich wohlgemeinte Erwartung halten und, wenn sie von diesem Urteile völlige Gewißheit haben könnte, das moralische Gesetz selbst als bloße Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht ansehen. Da aber die spekulative Vernunft sich völlig überzeugt, daß das letztere nie geschehen kann, dagegen aber jene Ideen,

a) Kant: „obliegen"; korr. Erdmann.
b) „von" Zusatz Erdmanns.
c) 2. Aufl.: „Absicht"

462 Glaube (als *habitus*, nicht als *actus*) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen*); obzwar die Möglichkeit des-
463 selben, jedoch[a]) ebensowohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann. Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen). Der Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände, die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, be-

---

deren Gegenstand über die Natur hinausliegt, ohne Widerspruch gedacht werden können: so wird sie für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht, jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.

*) Er ist ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde.[b]) Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten sein, ohne daß diese zugleich die Erreichbarkeit desselben, wenngleich ungewiß, verspreche und hiermit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unsere Vernunft sich diese allein denken kann. Das Wort *fides* drückt dieses auch schon aus; und es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkomme, da sie allererst mit dem Christentum eingeführt worden, und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung seiner[c]) Sprache zu sein scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.

---

a) 1. und 2. Aufl.: „aber"

b) „aber nicht als . . . hinreichendem Grunde" Zusatz der 2. und 3. Aufl.

c) 1. und 2. Aufl.: „ihrer"

zieht (in welchem letzteren Falle er, vornehmlich im Historischen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heißen müßte), ist ganz moralisch. Er ist ein freies Fürwahrhalten nicht dessen, wozu dogmatische Beweise für die theoretisch bestimmende Urteilskraft anzutreffen sind, noch wozu wir uns verbunden halten, sondern dessen, was wir zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freiheit annehmen; aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichenden Grund, sondern als in der Vernunft (obwohl nur in Ansehung ihres praktischen Ge- 464
brauchs) *für die Absicht derselben hinreichend* gegründet; denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bei dem Verstoß gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objekts der Moralität) keine feste Beharrlichkeit, sondern schwankt zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln. *Ungläubisch* sein, heißt der Maxime nachhangen, Zeugnissen überhaupt nicht zu glauben; *ungläubig* aber ist der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an *theoretischer* Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Gültigkeit abspricht. Er urteilt also dogmatisch. Ein dogmatischer *Unglaube* kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen (denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten), wohl aber ein *Zweifelglaube*, dem der Mangel der Überzeugung durch Gründe der spekulativen Vernunft nur Hindernis ist, welchem eine kritische Einsicht in die Schranken der letzteren den Einfluß auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktisches Fürwahrhalten zum Ersatz hinstellen kann.

* * *

Wenn man an die Stelle gewisser verfehlten Versuche in der Philosophie ein anderes Prinzip aufführen und ihm Einfluß verschaffen will, so gereicht es zu großer Befriedigung, einzusehen, wie jene und warum sie fehlschlagen mußten. 465

Gott, Freiheit und *Seelenunsterblichkeit* sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen. Nun glaubte man, daß die Lehre von der Freiheit nur als negative Bedingung für die praktische Philosophie nötig sei, die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit hingegen,

zur theoretischen gehörig, für sich und abgesondert dargetan werden müsse, um beide nachher mit dem, was das moralische Gesetz (das nur unter der Bedingung der Freiheit möglich ist) gebietet, zu verknüpfen und so eine Religion zustande zu bringen. Man kann aber bald einsehen, daß diese Versuche fehlschlagen mußten. Denn aus bloßen ontologischen Begriffen von Dingen überhaupt oder der Existenz eines notwendigen Wesens läßt sich schlechterdings kein durch Prädikate, die sich in der Erfahrung geben lassen und also zum Erkenntnisse dienen könnten, bestimmter Begriff von einem Urwesen machen; der aber, welcher auf Erfahrung von der physischen Zweckmäßigkeit der Natur gegründet wurde, konnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntnis eines Gottes hinreichenden Beweis abgeben. Ebensowenig konnte auch die Seelenkenntnis durch Erfahrung (die wir nur in diesem Leben anstellen) einen Begriff von der geistigen,
466 unsterblichen Natur derselben, mithin für die Moral zureichend, verschaffen. Theologie und Pneumatologie, als Aufgaben zum Behuf der Wissenschaften einer spekulativen Vernunft, weil deren Begriff für alle unsere Erkenntnisvermögen überschwenglich ist, können durch keine empirischen Data und Prädikate zustande kommen. — Die Bestimmung beider Begriffe, Gott sowohl als der Seele (in Ansehung ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädikate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen; denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntnis möglich machen. — Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Vernunft anzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, zusamt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt, wovon die ersteren dem Urheber der Natur, der zweite dem Menschen diejenigen Eigenschaften beizulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beider die notwendige Bedingung enthalten; so daß eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.

Also liegt der Grund der auf dem bloß theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und die Unsterblichkeit zu beweisen, darin, daß von dem Übersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntnis möglich ist. Daß

es dagegen auf dem moralischen (des Freiheitsbegriffs) ge-
lingt, hat diesen Grund: daß hier das Übersinnliche, welches 467
dabei zum Grunde liegt (die Freiheit), durch ein bestimmtes
Gesetz der Kausalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein
Stoff zum Erkenntnis des anderen Übersinnlichen (des mora-
lischen Endzweckes und der Bedingungen seiner Ausführbar-
keit) verschafft, sondern auch als Tatsache seine Realität in
Handlungen dartut, aber eben darum auch keinen anderen als
nur in praktischer Absicht (welche auch die einzige ist, deren
die Religion bedarf) gültigen Beweisgrund abgeben kann.

Es bleibt hierbei immer sehr merkwürdig, daß unter den
drei reinen Vernunftideen: *Gott*, *Freiheit* und *Unsterb-
lichkeit*, die der Freiheit der einzige Begriff des Übersinn-
lichen ist, welcher seine objektive Realität (vermittelst der
Kausalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre
in derselben mögliche Wirkung beweist und eben dadurch die
Verknüpfung der beiden anderen mit der Natur, aller drei
aber untereinander zu einer Religion möglich macht; und daß
wir also in uns ein Prinzip haben, welches die Idee des Über-
sinnlichen in uns, dadurch aber auch die desselben[a]) außer
uns, zu einer obgleich nur in praktischer Absicht möglichen
Erkenntnis zu bestimmen vermögend ist, woran die bloß spe-
kulative Philosophie (die auch von der Freiheit einen bloß
negativen Begriff geben konnte) verzweifeln mußte; mithin
der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-prak- 468
tischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen er-
weitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoreti-
scher) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müßte.

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie.

Wenn die Frage ist: welchen Rang das moralische Argument, welches das Dasein Gottes nur als Glaubenssache für die praktisch[b]) reine Vernunft beweist, unter den übrigen in der Philosophie behaupte, so läßt sich der ganze Besitz dieser letzteren leicht überschlagen, wo es sich dann ausweist, daß hier nicht zu wählen sei, sondern ihr theoretisches Vermögen

a) 1. Aufl.: „desjenigen“
b) 1. Aufl.: „praktische“

vor einer unparteiischen Kritik alle seine Ansprüche von selbst aufgeben müsse.

Auf Tatsache muß sich[a]) alles Fürwahrhalten zuvörderst gründen, wenn es nicht völlig grundlos sein soll; und es kann also nur der einzige Unterschied im Beweisen stattfinden, ob auf diese Tatsache ein Fürwahrhalten der daraus gezogenen Folgerung als Wissen für das theoretische, oder bloß als Glauben für das praktische Erkenntnis könne gegründet werden. Alle Tatsachen gehören entweder zum Naturbegriff, der seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenständen der Sinne beweist; oder zum Freiheitsbegriffe, der seine Realität durch die Kausalität der Vernunft in Ansehung gewisser durch sie möglichen Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze unwiderleglich postuliert, hinreichend dartut. Der Naturbegriff (bloß zur theoretischen Erkenntnis gehörige) ist nun entweder metaphysisch und völlig a priori,
469 oder physisch, d. i. *a posteriori* und notwendig nur durch bestimmte Erfahrung denkbar. Der metaphysische Naturbegriff (der keine bestimmte Erfahrung voraussetzt) ist also ontologisch.

Der ontologische Beweis vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines Urwesens ist nun entweder der, welcher aus ontologischen Prädikaten, wodurch es allein durchgängig bestimmt gedacht werden kann, auf das absolut-notwendige Dasein, oder aus der absoluten Notwendigkeit des Daseins irgendeines Dinges, welches es auch sei, auf die Prädikate des Urwesens schließt; denn zum Begriffe eines Urwesens gehört, damit es nicht abgeleitet sei, die unbedingte Notwendigkeit seines Daseins, und (um diese sich vorzustellen) die durchgängige Bestimmung durch den Begriff[b]) desselben. Beide Erfordernisse glaubte man nun im Begriffe der ontologischen Idee eines allerrealsten Wesens zu finden; und so entsprangen zwei metaphysische Beweise.

Der einen bloß metaphysischen Naturbegriff zum Grunde legende (eigentlich-ontologisch genannte) Beweis schloß aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf seine schlechthin notwendige Existenz; denn (heißt es) wenn es nicht existierte,

---

a) 1. und 2. Aufl.: „sie"
b) 1. Aufl.: „den bloßen Begriff"

so würde ihm eine Realität, nämlich die Existenz, mangeln. — Der andere (den man auch den *metaphysisch-kosmologischen* Beweis nennt) schloß aus der Notwendigkeit der Existenz irgendeines Dinges (dergleichen, da uns[a]) im Selbstbewußtsein ein Dasein gegeben ist, durchaus eingeräumt werden muß) auf die durchgängige Bestimmung desselben als allerrealsten Wesens; weil alles Existierende durchgängig bestimmt, das schlechterdings Notwendige aber (nämlich was *wir* als ein solches, mithin a priori erkennen sollen) *durch seinen Begriff* durchgängig bestimmt sein müsse[b]), welches sich aber nur im Begriffe eines allerrealsten Dinges antreffen lasse[b]). Es ist hier nicht nötig, die Sophisterei in 470
beiden Schlüssen aufzudecken, welches schon anderwärts geschehen ist; sondern nur zu bemerken, daß solche Beweise, wenn sie sich auch durch allerlei dialektische Subtilität verfechten ließen, doch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen hinüberkommen und auf den bloßen gesunden Verstand den mindesten Einfluß haben könnten.

Der Beweis, welcher einen Naturbegriff, der nur empirisch sein kann, dennoch aber über die Grenzen der Natur, als Inbegriff der Gegenstände der Sinne hinausführen soll, zum Grunde legt, kann kein anderer als der von den *Zwecken* der Natur sein; deren Begriff sich zwar nicht a priori, sondern nur durch die Erfahrung geben läßt, aber doch einen solchen Begriff von dem Urgrunde der Natur verheißt, welcher unter allen, die wir denken können, allein sich zum Übersinnlichen schickt, nämlich den[c]) von einem höchsten Verstande als Weltursache; welches er auch in der Tat nach Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft, d. i. nach der Beschaffenheit unseres (menschlichen) Erkenntnisvermögens vollkommen ausrichtet. — Ob er nun aber aus denselben Datis diesen Begriff eines *obersten*, d. i. unabhängigen verständigen Wesens auch als eines Gottes, d. i. Urhebers einer Welt unter moralischen Gesetzen, mithin hinreichend bestimmt für die Idee von einem Endzwecke des Daseins der Welt zu liefern imstande sei, das ist eine Frage, worauf alles ankommt: wir mögen nun einen theoretisch hinlänglichen Begriff von dem

---

a) 1. Aufl.: „mir", 2. Aufl.: „wir" (Druckfehler).
b) 1. Aufl.: „muß . . . läßt."
c) 1. und 2. Aufl.: „der"

Urwesen zum Behuf der gesamten Naturerkenntnis[a]), oder einen praktischen für die Religion verlangen.

Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswert. Es tut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten
471 Denker; und ein Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werke,[b]) worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben. — Allein wodurch gewinnt dieser Beweis so gewaltigen Einfluß auf das Gemüt, vornehmlich in der Beurteilung durch kalte Vernunft (denn die Rührung und Erhebung desselben durch die Wunder der Natur könnte man zur Überredung rechnen), auf eine ruhige, sich gänzlich dahingebende Beistimmung? Es sind nicht die physischen Zwecke, die alle auf einen unergründlichen Verstand in der Weltursache hindeuten; denn diese sind dazu unzureichend, weil sie das Bedürfnis der fragenden Vernunft nicht befriedigen. Denn wozu sind (fragt diese) alle jene künstlichen Naturdinge, wozu der Mensch selbst, bei dem wir, als bei dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur, stehenbleiben müssen, wozu ist diese gesamte Natur da, und was ist der Endzweck so großer und mannigfaltiger Kunst? Zum Genießen oder zum Anschauen, Betrachten und Bewundern (welches, wenn es dabei bleibt, auch nichts weiter als Genuß von besonderer Art ist), als dem letzten Endzweck, warum die Welt und der Mensch selbst da ist, geschaffen zu sein, kann die Vernunft nicht befriedigen; denn diese setzt einen persönlichen Wert, den der Mensch sich allein geben kann, als Bedingung, unter welcher allein er und sein Dasein Endzweck sein kann, voraus. In Ermangelung desselben (der allein eines bestimmten Begriffs fähig ist) tun die Zwecke der Natur seiner Nachfrage nicht Genüge, vornehmlich weil sie keinen bestimmten Begriff von dem höchsten Wesen als einem allgenugsamen (und eben darum einigen, eigentlich so zu nennenden höchsten) Wesen, und den Gesetzen, nach denen ein[c]) Verstand Ursache der Welt ist, an die Hand geben können.

---

a) So nach der 1. Aufl., 2. Aufl.: „Naturkenntnis"

b) Herm. Sam. Reimarus (1694—1768), der besonders durch Lessing bekannt gewordene aufklärerische Gelehrte, in seinem Werke: „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion usw." (Hamburg 1754, 6. Aufl. 1792).

c) 1. Aufl.: „sein"; so auch Erdmann und Windelband.

Daß also der physisch-teleologische Beweis, gleich als 472
ob er zugleich ein theologischer wäre, überzeugt, rührt nicht von der Benutzung[a]) der Ideen von Zwecken der Natur als soviel empirischen Beweisgründen eines höchsten Verstandes her; sondern es mischt sich unvermerkt der jedem Menschen beiwohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluß mit ein, nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbegreiflich künstlich in den Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit (obzwar ohne dazu durch die Wahrnehmung der ersteren berechtigt zu sein) beilegt und also jenes Argument in Ansehung des Mangelhaften, welches ihm noch anhängt, willkürlich ergänzt. In der Tat bringt also nur der moralische Beweisgrund die Überzeugung, und auch diese nur in moralischer Rücksicht, wozu jedermann seine Beistimmung innigst fühlt, hervor; der physisch-teleologische aber hat nur das Verdienst, das Gemüt in der Weltbetrachtung auf den Weg der Zwecke, dadurch aber auf einen verständigen Welturheber zu leiten: da denn die moralische Beziehung auf Zwecke und die Idee eines ebensolchen Gesetzgebers und Welturhebers, als theologischer[b]) Begriff, ob er zwar reine Zugabe ist, sich dennoch aus jenem Beweisgrunde von selbst zu entwickeln scheint.

Hierbei kann man es in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden lassen. Denn dem gemeinen und gesunden Verstande wird es gemeiniglich schwer, die verschiedenen Prinzipien, die er vermischt, und aus deren einem er wirklich allein und richtig folgert, wenn die Absonderung viel Nachdenken bedarf, als ungleichartig voneinander zu scheiden. Der moralische Beweisgrund vom Dasein Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht etwa bloß den physisch-
teleologischen zu einem vollständigen Beweise; sondern er 473
ist ein besonderer Beweis, der den Mangel der Überzeugung aus dem letzteren ersetzt: indem dieser in der Tat nichts leisten kann, als die Vernunft in der Beurteilung des Grundes der Natur und der zufälligen, aber bewunderungswürdigen Ordnung derselben, welche uns nur durch Erfahrung bekannt wird, auf die Kausalität einer Ursache, die nach Zwecken den Grund derselben enthält (die wir nach der Beschaffenheit

a) Kant: „Bemühung"; korr. Hartenstein.
b) 2. Aufl.: „theoretischer"

unserer Erkenntnisvermögen als verständige Ursache denken müssen) zu lenken und aufmerksam, so aber des moralischen Beweises empfänglicher zu machen. Denn das, was zu dem letzteren Begriffe[a]) erforderlich ist, ist von allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, so wesentlich unterschieden, daß es eines besonderen, von den vorigen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweises bedarf, um den Begriff vom Urwesen für eine Theologie hinreichend anzugeben und auf seine Existenz zu schließen. — Der moralische Beweis (der aber freilich nur das Dasein Gottes in praktischer, doch auch unnachlaßlicher Rücksicht der Vernunft beweist) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen. Es läßt sich denken, daß vernünftige Wesen sich[b]) von einer solchen Natur, welche keine deutliche Spur von Organisation, sondern nur Wirkungen von einem bloßen Mechanism der rohen Materie zeigte, umgeben sähen, um derentwillen und bei der Veränderlichkeit einiger bloß zufällig zweckmäßigen Formen und Verhältnisse kein Grund zu sein schiene, auf einen verständigen Urheber zu schließen; wo alsdann auch zu einer physischen Teleologie keine Veranlassung sein würde: und dennoch würde die Vernunft, die durch Naturbegriffe hier keine Anleitung bekommt, im Freiheitsbegriffe und in den sich darauf grün-
474 denden sittlichen Ideen einen praktisch hinreichenden Grund finden, den Begriff des Urwesens diesen angemessen, d. i. als einer Gottheit, und die Natur (selbst unser eigenes Dasein) als einen jener und ihren Gesetzen gemäßen Endzweck zu postulieren, und zwar in Rücksicht auf das unnachlaßliche Gebot der praktischen Vernunft. — Daß nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches eben nicht notwendig wäre), dient dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung, soweit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten Ursache, die Verstand hat (welches aber für eine Theologie lange nicht hinreichend ist), bekommt dadurch die für die reflektierende Urteilskraft hinreichende Realität;

---

a) Erdmann: „Beweise“
b) 1. und 2. Aufl.: „sich vernünftige Wesen“

aber er ist nicht erforderlich, um den moralischen Beweis darauf zu gründen; noch dient dieser, um jenen, der für sich allein gar nicht auf Moralität hinweist, durch fortgesetzten Schluß nach einem einzigen Prinzip zu einem Beweise zu ergänzen. Zwei so ungleichartige Prinzipien als Natur und Freiheit können nur zwei verschiedene Beweisarten abgeben, da denn der Versuch, denselben aus der ersteren zu führen, für das, was bewiesen werden soll, unzulänglich befunden wird.

Wenn der physisch-teleologische Beweisgrund zu dem gesuchten Beweise zureichte, so wäre es für die spekulative Vernunft sehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben, eine Theosophie hervorzubringen (so würde man nämlich die theoretische Erkenntnis der göttlichen Natur und seiner Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte, nennen müssen). Ebenso, wenn Psychologie zureichte, um dadurch zur Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele zu gelangen, so würde sie eine Pneumatologie, welche der spekulativen Vernunft ebenso willkommen wäre, möglich machen. Beide aber, 475
so lieb es auch dem Dünkel der Wißbegierde sein mag, erfüllen nicht den Wunsch der Vernunft in Absicht auf die Theorie, die auf Kenntnis der Natur der Dinge gegründet sein müßte. Ob aber nicht die erstere als Theologie, die zweite als Anthropologie, beide auf das sittliche, d. i. das Freiheitsprinzip gegründet, mithin dem praktischen Gebrauche angemessen, ihre objektive Endabsicht besser erfüllen, ist eine andere Frage, die wir hier nicht nötig haben weiter zu verfolgen.

Der physisch-teleologische Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen für diese Absicht hinreichend bestimmten Begriff von dem Urwesen gibt noch geben kann, sondern man diesen gänzlich anderwärts hernehmen oder seinen Mangel dadurch, als durch einen willkürlichen Zusatz, ersetzen muß. Ihr schließt aus der großen Zweckmäßigkeit der Naturformen und ihrer Verhältnisse auf eine verständige Weltursache; aber auf welchen Grad dieses Verstandes? Ohne Zweifel könnt Ihr Euch nicht anmaßen: auf den höchst-möglichen Verstand; denn dazu würde erfordert werden, daß Ihr einsähet, ein größerer Verstand, als wovon Ihr Beweistümer in der Welt wahrnehmt, sei nicht denkbar; welches Euch selber Allwissenheit beilegen hieße. Ebenso schließt Ihr aus der Größe der Welt auf eine sehr große

Macht des Urhebers; aber Ihr werdet Euch bescheiden, daß dieses nur komparativ für Eure Fassungskraft Bedeutung hat, und, da Ihr nicht alles Mögliche erkennt, um es mit der Weltgröße, soweit Ihr sie kennt, zu vergleichen, Ihr nach einem so kleinen Maßstabe keine Allmacht des Urhebers folgern könnt usw. Nun gelangt Ihr dadurch zu keinem bestimmten, für eine Theologie tauglichen Begriff eines Urwesens; denn
476 dieser kann nur in dem der Allheit der mit einem Verstande vereinbarten Vollkommenheiten gefunden werden, wozu Euch bloß empirische Data gar nicht verhelfen können; ohne einen solchen bestimmten Begriff aber könnt Ihr auch nicht auf ein einiges verständiges Urwesen schließen, sondern (es sei zu welchem Behuf) ein solches nur annehmen. — Nun kann man es zwar ganz wohl einräumen, daß Ihr (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu sagen hat) willkürlich hinzusetzt: wo soviel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Weltursache vereinigt annehmen; weil die Vernunft mit einem so bestimmten Prinzip, theoretisch und praktisch, besser zurecht kommt. Aber Ihr könnt denn doch diesen Begriff des Urwesens nicht als von Euch bewiesen anpreisen, da Ihr ihn nur zum Behuf eines besseren Vernunftgebrauchs angenommen habt. Alles Jammern also oder ohnmächtiges Zürnen über den vorgeblichen Frevel, die Bündigkeit Eurer Schlußkette in Zweifel zu ziehen, ist eitle Großtuerei, die gern haben möchte, daß man den Zweifel, welcher[a]) gegen Euer Argument frei herausgesagt wird[a]), für Bezweiflung heiliger Wahrheit halten möchte, um nur hinter dieser Decke die Seichtigkeit desselben durchschlüpfen zu lassen.

Die moralische Teleologie hingegen, welche nicht minder fest gegründet ist wie die physische, vielmehr dadurch, daß sie a priori auf von unserer Vernunft untrennbaren Prinzipien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten Begriff der obersten Ursache als Weltursache nach moralischen Gesetzen, mithin einer solchen, die unserem moralischen Endzwecke Genüge tut: wozu nichts weniger als Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart usw. als dazu gehörige
477 Natureigenschaften erforderlich sind, die mit dem moralischen

a) 1. und 2. Aufl.: „den (welchen) man . . heraussagt“.

Endzwecke, der unendlich ist, als verbunden, mithin ihm adäquat gedacht werden müssen, und kann so den Begriff eines **einzigen** Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen.

Auf solche Weise führt eine Theologie auch unmittelbar zur **Religion**, d. i. der **Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote**: weil die Erkenntnis unserer Pflicht und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks den Begriff von Gott zuerst bestimmt hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist; anstatt daß, wenn der Begriff vom Urwesen auf dem bloß theoretischen Wege (nämlich desselben als bloßer Ursache der Natur) auch bestimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit großer Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit, es ohne willkürliche Einschiebung zu leisten, verbunden sein würde, diesem Wesen eine Kausalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beizulegen; ohne die doch jener angeblich theologische Begriff keine Grundlage zur Religion ausmachen kann. Selbst wenn eine Religion auf diesem theoretischen Wege gegründet werden könnte, würde sie in Ansehung der Gesinnung (worin doch ihr Wesentliches besteht) wirklich von derjenigen unterschieden sein, in welcher der Begriff von Gott und die (praktische) Überzeugung von seinem Dasein aus Grundideen der Sittlichkeit entspringt. Denn wenn wir Allgewalt, Allwissenheit usw. eines Welturhebers als anderwärts her uns gegebene Begriffe voraussetzen müßten, um nachher unsere Begriffe von Pflichten auf unser Verhältnis zu ihm nur anzuwenden, so müßten diese sehr stark den Anstrich von Zwang und abgenötigter Unterwerfung bei sich führen; statt dessen, wenn die Hochachtung für das sittliche Gesetz uns ganz frei, 478
laut Vorschrift unserer eigenen Vernunft, den Endzweck unserer Bestimmung vorstellt, wir eine damit und zu dessen Ausführung zusammenstimmende Ursache mit der wahrhaftesten Ehrfurcht, die gänzlich von pathologischer Furcht unterschieden ist, in unsere moralischen Aussichten mit aufnehmen und uns derselben willig unterwerfen.*)

*) Die Bewunderung der Schönheit[a]) sowohl als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nach-

a) 1. Aufl.: „Schönheiten“

Wenn man fragt, warum uns denn etwas daran gelegen sei, überhaupt eine Theologie zu haben: so leuchtet klar ein, daß sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturkenntnis[a] und überhaupt irgendeiner Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiver Absicht nötig sei. Findet sich nun, daß das einzige Argument, welches zu einem bestimmten Begriffe des Gegenstandes der Theologie führt, selbst moralisch ist: so wird es nicht allein nicht befremden, sondern man wird auch in Ansehung der Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens aus diesem Beweisgrunde zur Endabsicht derselben[b] nichts vermissen, wenn gestanden wird, daß ein solches Argument das Dasein Gottes nur für unsere moralische Bestimmung, d. i. in praktischer Absicht hinrei-
479 chend dartue, und die Spekulation in demselben ihre Stärke keineswegs beweise oder den Umfang ihres Gebiets dadurch erweitere. Auch wird die Befremdung oder der vorgebliche Widerspruch einer hier behaupteten Möglichkeit einer Theologie mit dem, was die Kritik der spekulativen Vernunft von den Kategorien sagte: daß diese nämlich nur in Anwendung auf Gegenstände der Sinne, keineswegs aber auf das Übersinnliche angewandt, Erkenntnis hervorbringen können, verschwinden, wenn man sie hier zu einem Erkenntnis Gottes, aber nicht in theoretischer (nach dem, was seine uns unerforschliche Natur an sich sei), sondern lediglich in praktischer Absicht gebraucht sieht. — Um bei dieser Gelegenheit der Mißdeutung jener sehr notwendigen, aber auch zum Verdruß des blinden Dogmatikers die Vernunft in ihre Grenzen zurückweisenden Lehre der Kritik ein Ende zu machen, füge ich hier nachstehende Erläuterung derselben bei.

---

denkendes Gemüt noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt zu fühlen imstande ist, haben etwas einem religiösen Gefühl Ähnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analoge Beurteilungsart derselben auf das moralische Gefühl (der Dankbarkeit und der Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache) und also durch Erregung moralischer Ideen auf das Gemüt zu wirken, wenn sie diejenige Bewunderung einflößen. die mit weit mehrerem Interesse verbunden ist, als bloße theoretische Betrachtung wirken kann.

---

a) 1. Aufl.: „Naturerkenntnis"
b) sc. der Theologie; Windelband: „desselben"

Wenn ich einem Körper *bewegende Kraft* beilege,
mithin ihn durch die Kategorie der *Kausalität* denke, so *er-
kenne* ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich bestimme den Be-
griff desselben als Objekts überhaupt durch das, was ihm,
als Gegenstande der Sinne, für sich (als Bedingung der Mög-
lichkeit jener Relation) zukommt. Denn ist die bewegende
Kraft, die ich ihm beilege, eine abstoßende, so kommt ihm,
(wenn ich gleich noch nicht einen anderen, gegen den er sie
ausübt, neben ihm setze) ein Ort im Raume, ferner eine Aus-
dehnung, d. i. Raum in ihm selbst, überdem Erfüllung des-
selben durch die abstoßenden Kräfte seiner Teile zu, endlich
auch das Gesetz dieser Erfüllung (daß der Grad[a]) der Ab-
stoßung der letzteren in derselben Proportion abnehmen müsse,
als die Ausdehnung des Körpers wächst, und der Raum, den
er mit denselben Teilen durch diese Kraft erfüllt, zunimmt).
— Dagegen, wenn ich mir ein übersinnliches *Wesen* als den
ersten *Beweger*, mithin durch die Kategorie der Kausalität
in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der 480
Materie) denke, so muß ich es nicht in irgendeinem Orte im
Raume, ebensowenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht ein-
mal als in der Zeit und mit anderen zugleich existierend den-
ken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir
die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses
Wesen als Grund verständlich machen könnten. Folglich er-
kenne ich dasselbe durch das Prädikat der Ursache (als ersten
Beweger) für sich nicht im mindesten; sondern ich habe nur
die Vorstellung von einem Etwas, welches den Grund der
Bewegungen in der Welt enthält; und die Relation desselben[b])
zu diesen, als deren Ursache, da sie mir sonst nichts zur Be-
schaffenheit des Dinges, welches Ursache ist, Gehöriges an
die Hand gibt, läßt den Begriff von dieser ganz leer. Der
Grund davon ist: weil ich mit Prädikaten, die nur in der Sinnen-
welt ihr Objekt finden, zwar zu dem Dasein von etwas, was den
Grund der letzteren enthalten muß, aber nicht zu der Bestim-
mung seines Begriffs als übersinnlichen Wesens, welcher alle
jene Prädikate ausstößt, fortschreiten kann. Durch die Ka-
tegorie der Kausalität also, wenn ich sie durch den Begriff
eines *ersten Bewegers* bestimme, erkenne ich, was Gott

a) Kant: „Grund"; korr. Schöndörffer.
b) sc. des Etwas; Kant: „derselben", korr. Erdmann.

sei, nicht im mindesten; vielleicht aber wird es besser gelingen, wenn ich aus der Weltordnung Anlaß nehme, seine Kausalität als die eines obersten Verstandes nicht bloß zu denken, sondern ihn auch durch diese Bestimmung des genannten Begriffs zu erkennen, weil da die lästige Bedingung des Raumes und der Ausdehnung wegfällt. — Allerdings nötigt uns die große Zweckmäßigkeit [a]) in der Welt, eine oberste Ursache zu derselben und deren Kausalität als durch einen Verstand zu denken; aber dadurch sind wir gar nicht befugt, ihr diesen beizulegen (wie z. B. die Ewigkeit Gottes als Dasein zu aller Zeit zu denken, weil wir uns[b]) sonst gar keinen
481 Begriff vom bloßen Dasein als einer Größe, d. i. als Dauer, machen können, oder die göttliche Allgegenwart als Dasein in allen Orten zu denken, um die unmittelbare Gegenwart für Dinge außer einander uns faßlich zu machen, ohne gleichwohl eine dieser Bestimmungen Gott, als etwas an ihm Erkanntes, beilegen zu dürfen). Wenn ich die Kausalität des Menschen in Ansehung gewisser Produkte, welche nur durch absichtliche Zweckmäßigkeit erklärlich sind, dadurch bestimme, daß ich sie als einen Verstand desselben denke, so brauche ich nicht dabei stehenzubleiben, sondern kann ihm dieses Prädikat als wohlbekannte Eigenschaft desselben beilegen und ihn dadurch erkennen. Denn ich weiß, daß Anschauungen den Sinnen des Menschen gegeben und durch den Verstand unter einen Begriff und hiermit unter eine Regel gebracht werden; daß dieser Begriff nur das gemeinsame Merkmal (mit Weglassung des Besonderen) enthalte und also diskursiv sei; daß die Regeln, um gegebene Vorstellungen unter ein Bewußtsein überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben werden usw.: ich lege also diese Eigenschaft dem Menschen bei als eine solche, wodurch ich ihn erkenne. Will ich nun aber ein übersinnliches Wesen (Gott) als Intelligenz denken, so ist dieses in gewisser Rücksicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich; aber ihm Verstand beizulegen und es dadurch, als durch eine Eigenschaft desselben, erkennen zu können sich schmeicheln, ist keineswegs erlaubt: weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand

a) 1. Aufl.: „Zweckverbindung"
b) „uns" Zusatz Kirchmanns.

kenne, weglassen muß, mithin das Prädikat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient, auf ein übersinnliches Objekt gar nicht bezogen werden kann, und also durch eine so bestimmte Kausalität, was Gott sei, gar nicht erkannt werden kann. Und so geht es mit allen Kategorien, die gar keine Bedeutung zum Erkenntnis in theoretischer Rücksicht haben können, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung 482
angewandt werden. — Aber nach der Analogie mit einem Verstande kann ich, ja muß ich mir wohl in gewisser anderer Rücksicht selbst ein übersinnliches Wesen denken, ohne es gleichwohl dadurch theoretisch erkennen zu wollen; wenn nämlich diese Bestimmung seiner Kausalität eine Wirkung in der Welt betrifft, die eine moralisch-notwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare Absicht enthält: da alsdann ein Erkenntnis Gottes und seines Daseins (Theologie) durch bloß nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Kausalität möglich ist, welches in praktischer Beziehung, aber auch *nur in Rücksicht auf diese* (als moralische) alle erforderliche Realität hat. — Es ist also wohl eine Ethikotheologie möglich; denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche ebendieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen, ohne die Vernunft in Ansehung der letzteren im Bloßen zu lassen. Aber eine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich; weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst gibt, und deren Befolgung sie als reines praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch sein können. Ebenso würde eine theologische Physik ein Unding sein, weil sie keine Naturgesetze, sondern Anordnungen eines höchsten Willens vortragen würde; wogegen eine physische (eigentlich physisch-teleologische) Theologie doch wenigstens als Propädeutik zur eigentlichen Theologie dienen kann: indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzweckes, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlaß gibt; mithin das Bedürfnis einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte, zwar fühlbar machen, aber sie nicht hervorbringen und auf ihre Beweistümer zulänglich gründen kann.

Register.

Anm: Die Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen der Kantischen Original-Ausgabe.

A. Personen-Register.

B. Sachregister.

A.

B.

C.

Die unter C nicht befindlichen Artikel s. unter K.

D.

H.

K.

M.

N.

Q.

R.

T.

W.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.